

المسلم المعاصر

في هذا العدد

الراحلون إلينا.

تفسير القرآن: إشكالية المفهوم و المنهج.

موقف الإسلام من الصراع.

تقييد السلطة.

علوم منسية في تراث المسلمين.

العدد : (٨١) - السنة الحادية و العشرون

ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤١٧هـ

أغسطس - سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٦م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

♦ المعهد العالمى للفكر الإسلامى

٢٦ ب الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة .

♦ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع أميل اده - بناية سلام .

هاتف : ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦ .

♦ دار الثقافة - قطر

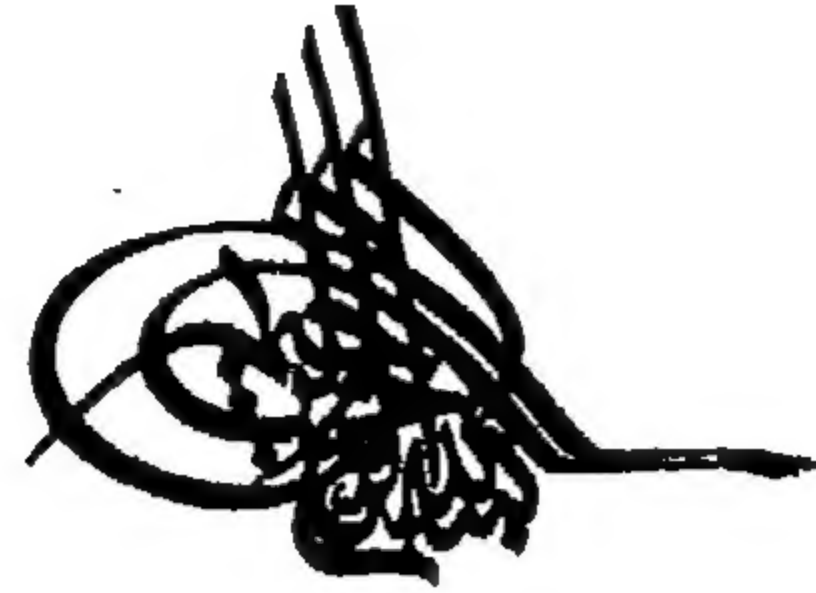
ص . ب : ٨١٥٠ الدوحة - قطر .

♦ دار البحوث العلمية - الكويت

ص . ب : ٢٨٥٧ الصفاة - الكويت .

إهداء ٢٠٠٦

المرحوم الدكتور / علي حسين كرار
القاهرة



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور محمد بن عبد الرحمن بن محمد

العدد (٨١) السنة الحادية والعشرون
ربيع ثان - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤١٧ هـ
أغسطس - سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٦ م

هيئة التحرير

رئيس التحرير
د. جمال الدين عطية

سكرتير التحرير
د. محمد كمال الدين إمام

أعضاء (*)

د. حسن الشافعي
المستشار طارق البشري
د. علي جمعه

أ. فهمي هويدي
د. محمد سليم العوا
د. محمد عمارة

مدير الإدارة

أ. مهجة مشهور

مستشارو التحرير (*)

أ. خالد إسحق
أ. خرم مراد
د. زغلول راغب النجار
د. طه جابر العلواني
أ. عبد الحليم محمد أحمد
د. عبد الحميد أبو سليمان
د. عماد الدين خليل
أ. عمر عبيد حسنة
د. عوض محمد عوض

د. مالك البدرى
د. محسن عبد الحميد
أ. محمد بريش
د. محمد عبد الستار نصار
د. محمد عثمان نجاتي
د. محمد فتحي عثمان
د. محمد نجات الله صديقي
أ. محيي الدين عطية
د. مقداد بالجى

د. يوسف القرضاوى

(*) رتب الأسماء ألفبائياً .

قواعد النشر في المجلة

- ١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضييتها الأساسية هي « المعاصرة » ، وهي ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .
- كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .
- وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب في باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التي تنشر في المجلة أو في غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب في باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعي للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .
- ٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها .
- ٣ - يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أى مكان آخر .
- ٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين .
- ٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .
- ٦ - الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا يلتزم المجلة بإيداء أسباب عدم النشر .
- ٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .
- ٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات

● كلمة التحرير

الراحلون إلينا المستشار طارق البشرى ٥

● أبحاث

- تفسير القرآن: إشكالية المفهوم والمنهج د. زياد الدغامين ١٣
موقف الإسلام من الصراع د. أحمد صدقي الدجاني ٤٧
تقييد السلطة أ. هشام جعفر ٦١
علوم منسية في تراث المسلمين د. أحمد فؤاد باشا ٨١
-

● نقد الكتب

زكى نجيب وإشكالية الأصالة والمعاصرة د. أحمد محمود صبحى ١٠٣

● من تراثنا الحديث

مختارات من أدب العرب أبو الحسن الندوى ١١٥

● رسائل جامعية

الدور السياسى للمسجد إعداد: بشير أبو القرايا
عرض وتعليق: حامد عبد الماجد ١٢٩

كلمة التحرير

الراجلون إلينا

الشيخ محمد الغزالي، ثم الشيخ جاد الحق على جاد الحق، وقبلهما الأستاذ خالد محمد خالد، ثم د. عصمت سيف الدولة، طواهم الموت في شهر واحد، هو مارس ١٩٩٦م، اجتمعوا في الرحيل، فهل كانت جمعتهم الحياة، وما الذي جمعهم غير أنهم من مصر ومن أعلام القرن العشرين؟

وقفت عند هذا السؤال طويلاً، ثم بدأت أرسم منهج الوصول للجواب، قلت: الجامع بينهم هو "نحن"، ألسنا نحبهم جميعاً وحزناً عليهم كافة، ألم نعيشهم كلهم ويستقر في عقلنا من كل منهم شعاع؟ فهم منا ونحن منهم. وكما قال جلال الدين الرومي: أنا العازف والسامع، أنا القيثارة والنغم،

كما قال ذلك أقول، أنا الكاتب والقارئ، أنا الكلمات والقلم، أنا من عاش ومن مات، أليسوا أحياء فينا، أفكارهم في عقولنا، ووقائعهم في وعينا، وهم باقون بإذن الله في خطرات نفوسنا.

يجمعهم جميعاً أنهم كانوا في حياتهم وقوف على ثغور الوطنية وحفظ الجماعة، ومهما اختلفت منازعهم، فهم كانوا على رباط، حتى لقي كل منهم ربه، وكان لدى كل منهم خلق المرابطين، العين الساهرة، والنفرة فور النداء، وهذا الشعور المستحث بأن الإنسان مدين لربه وجماعته مهموم بأداء دينه، ثم تلك النفس الأوابة الراجعة إلى الحق.

وأنا أشهد، إن كان للشهادة مجال،
أن كلاً منهم أوفى دينه، وأن كلاً منهم
لم يترك من بعده فراغاً، فإن الساحة التي
قدره الله على ملئها لا تزال مشغولة بما
خلف من تراث.

☆☆☆

والشيخ الغزالي، يمكنني أن أشير إليه
بواقعتين:، سئل مرة عن الدجاج المذبوح
المستورد، أحلال هو؟ فقاطع سائله
قائلاً: قبل هذا السؤال إسأل نفسك،
كيف ساغ للمسلمين أن يستوردوا
الدجاج بدلاً من أن ينتجوه؟ إلى هذا
العمق اتصلت عنده مشاكل الحياة
بمشاكل النظر الديني، وامتزج علم
الدين بعلم الدنيا.

والواقعة الثانية، أنه كان يشرح في
حديث صحفي فكرة "التواتر" التي
يثبت بها نص القرآن الكريم ثبوتاً قطعياً
لا شك فيه، فقال لمحدثه: إنك لم تر
مدينة لندن ومع ذلك تقطع دون أدنى
شك بوجودها في إنجلترا، دليلك هنا هو
"التواتر"؛ لأن خبر وجودها انتقل إليك
بطرق متعددة من جماعات ومصادر لا
تتفق على كذب إلى جماعات لا تتفق
على كذب... وهكذا، إلى هذه الدرجة
من السلاسة واليسر والوضوح كانت
تجيب عن تعبيراته عن أعقد المصطلحات
والمفاهيم الفقهية؛ لأنه هضمها وتمثلها،

ولأنه عاشها ومزجها بقضايا الواقع
المعيش.

هذا شيخني وشيخنا محمد الغزالي،
يرد موقعه في الجذع من شجرة الفكر
السياسي الإسلامي الحديث.

نحن نجد جمال الدين الأفغاني الذي
نقل الفكر السياسي الإسلامي إلى قضية
عصره الكبرى، وقضية عصرنا إلى اليوم،
وهي الدفاع عن الحوزة الإسلامية
وأوطان المسلمين، في مواجهة
الاستعمار الغربي، سواء كان خطراً
وشيكاً أو واقعاً متحققاً، وكان سعيه
لاستنفار همة المسلمين جميعاً ليتجمعوا
لإزاء هذا الخطر الداهم.

ثم يأتي دور محمد عبده بما أشاع
اجتهاده من تجديد في الملاءمة بين
أحكام الشريعة الإسلامية وقضايا الواقع
الاجتماعي المعيش، وبما دعا إليه من
الخروج من أسر المذاهب الفقهية
التقليدية واختيار الرأي الأنسب مما
تسعه أحكام النصوص، مع الدعوة
لإصلاح التعليم والنهوض بالجماعة.

ثم يأتي دور السيد رشيد رضا
صاحب مجلة المنار، وربطه المحكم بين
دعوى التجديد والمنهج السلفي الآخذ
من القرآن والسنة، ودفعه لقضية
التجديد الفقهي الإسلامي إلى مستواها
السياسي.

ثم يأتى دور الشيخ حسن البنا بدعوته لأن يستعيد الإسلام شموليته فى مواجهة التحول العلمانى الذى أخذ بناصية المجتمع فى العشرينات والثلاثينات وما بعدها، وشمولية الإسلام تعنى أن يعود الموقف الإسلامى حاكماً لشرعية النظم والشرائع، أى أن يعود ديناً ودولة، وأن يتحول الفكر إلى تكوين حركى.

يذكر الغزالى أن البنا عندما بدأ تفسيره للقرآن الكريم، بدأ بالجزء الخامس عشر، واستدل من ذلك أنه كان يعتمد تفسير المنار، الذى بدأه محمد عبده وأكمّله رشيد رضا حتى توقف بوفاة عند الجزء الخامس عشر، كما يذكر الغزالى أن تفسير المنار موجود بجواره دائماً.

ومن هذه النقطة يرد دور الشيخ الغزالى، لقد استطاع الغزالى أن يبدل موقفاً فكرياً واحداً ونسقاً فكرياً متجانساً، من النظر الفقهى التجديدى ومن المحافظة على الأصول الإسلامية والدفاع عنها بغيرة وحمية نادرين، من قبله، كان خط التجديد مفترقاً عن موقف الدفاع عن الأصول، وكانت الجماعة الإسلامية تحتاج إلى التجديد وتحتاج إلى من يدافع عن أصول معتقدها وحضارتها فى وجه هجمات

شرسة، وتولت مؤسسة الأزهر بشيوخها أمثال الشيخ عlish والشيخ البشرى والشيخ النواوى والشيخ شاكر خط الدفاع عن الأصول، وتولت مدرسة محمد عبده خط التجديد، وجاء دور الشيخ الغزالى ليجمع بين الخططين ليواجه تحديات العصر وخطر الغزو بسلاح واحد.

☆☆☆

تولى الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق مشيخة الأزهر أربعة عشر عاماً، ومن قبله تولى منصب الإفتاء لسنوات، وأتصور أن أحفظ ما يحفظه له التاريخ هو دوره فى دعم استقلال الأزهر الشريف، يوم وفاة الشيخ، وبعد هزة الخبر الذى هو أكثر الأخبار طبيعية (لأن كل حى يموت) وأكثرها مفاجأة فى الوقت نفسه، استعرضت من الناحية التاريخية كشف حسابه، وجدت أن الشيخ استلم الأزهر وتركه بعد أربعة عشر عاماً والأزهر أقوى مما كان وأزهر، فحسابه دائن إن شاء الله، لم يكن الأزهر يوم استلمه الشيخ يمثل نفوذه وعصمته يوم تركه، فى ظنى أنه فى الخمسين سنة الماضية، وفيما عدا الشيخ عبد الحليم محمود، لا أجد شيخاً للأزهر قام بهذا الدور الكبير:

عمل الشيخ على دعم استقلال الأزهر، ووجهه للزود عن الفكر الإسلامى عقيدة وأحكاماً شرعية، وللدفاع عن قضايا المسلمين فى أرجاء الأرض، وكان يدعم استقلال الأزهر لا بالمطالبة بذلك ولا بالشكوى، ولكن بممارسة هذا الاستقلال، وكان دقيقاً صاحب ميزان، لا يتخذ لأمر وسيلة ولا إجراء إلا بما يناسب المسألة التى تارت، فيكتفى أحياناً بالمكالمة الهاتفية، ويصل أحياناً إلى إصدار البيانات باسم الأزهر، وبين هذين الطرفين يتدرج ويوازن.

نحن شهود على هذه المرحلة، وما لقي الأزهر والشيخ فيها من مشاق، لا يكاد يماثل هذه المشاق إلا ما كان أحقق بالأزهر والمسلمين من مخاطر مع بداية القرن العشرين حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، عندما بلغ النفوذ الاستعماري ذروته، وعمل على الهيمنة على الأزهر ومؤسسات الفكر الإسلامى، وعندما عربت بعثات التبشير الغربية وانهقد مؤتمرهم فى أدنبرج ١٩٠٨، وعندما تجلست دعاوى الدهريين والطبيعيين من منكرى الأديان والطاغين على الإسلام، كامة حاضرة وتاريخ ممتد، ومن يخلطون كل ذلك بدعاوى التجديد من أمثال أحمد خان فى الهند، ولكن الأزهر بفضل الله

وبشبات ويقظة شيوخه العظام خرج من تلك المحنة قوياً ومتيناً.

وهذا الشيخ جاد الحق رحمه الله، وضعت المقادير على رأس مشيخة الأزهر فى ظرف تاريخى مماثل، فأدرك عمق المهمة التى ألفت بنفسها إليه، دفاعاً عن الإسلام ومعتقداته، وتولية لحقائقه وأحكامه، وزوداً عن حقوق المسلمين فى أنحاء الأرض..

☆☆☆

وعن الأستاذ الجليل خالد محمد خالد، فأظن أن أجيال الخمسينات من هذا القرن، ومن تفتح إدراكهم السياسى قبيل ذلك العقد، كلهم كان يترقب كتابات خالد محمد خالد مع ما يترقبون من كتابات ذوى النفوذ الفكرى الصادقين، ولا أظن أن ورد اسمه على "مكتوب" إلا قرأه من وقع بصره على هؤلاء، كجزء من اهتمامهم بشؤون بلدهم العامة.

كان رحمه الله من دعاة الحرية، بدأ بها كتابه "من هنا نبدأ" فى ١٩٥٠، واتصلت دعوته بها بتحرير الوطن وبالعدالة الاجتماعية، وإذا كانت دعوته فى هذا الكتاب اتخذت صبغة علمانية، فقد جهر بالعدول عن تلك الصبغة بكتاب أصدره فى ١٩٨١ بعنوان "الدولة فى الإسلام"، وصدره بالآية

الكرامة: ﴿وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ، وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾، ولخص كتابه الأول، ثم قال إنه اقتنع اقتناعاً جديداً بأن الإسلام دين ودولة، وصرف كل الكتاب في بيان ذلك.

بين هذين الكتابين نحو ستة وعشرون كتاباً آخر، كلها عن الحرية وحقوق الإنسان، وعن الزهد زهد الحكام، وكله تقوم من خلال الثقافة الإسلامية، وقائع وفكر، ومادته بها سير الصحابة والتابعين والمأثور.

وخالد رجل موقف، ينحشد للرأي فلا يعوقه قط شيء عن الجهر به، وعندما شرعت مصر أيام عبد الناصر في وضع ميثاق العمل الوطني ١٩٦٢ ودعيت له لجنة تحضيرية، كان خالد من أعضائها، وله حوار طويل مع عبد الناصر من أجل الديمقراطية السياسية، تكلم بقلب أسد وثبات رجل، وكان الجدل موضوعياً وعفيفاً يحمل الاحترام المتبادل.

إن "الموقف" يظهر في لحظة أو كلمة، لا تقاس بمساحتها الزمنية أو المكانية، ولكنه يأتي فعلاً أو رد فعل، ينحشد فيه تكوين إنساني متكامل بما فيه من بناء صعب وشاق، حتى أنه قد يلخص عمراً كاملاً لرجل أو لجماعة،

وهكذا نجد الشيخ حسن العدوي مثلاً في وقفته أمام محكمة أحمد عرابي عندما أعلن خيانة الخديو توفيق بعد انتصار الخديو توفيق، وغيره كثيرون لا يتسع المجال لذكرهم، هي لحظة باقية مدى التاريخ تربي بها أجيال وأجيال من بعد.

وإن أقوى ما يكون "الموقف" هو مع النفس، وهكذا كان خالد، جهر في كتابه "الدولة في الإسلام" بما اعتبره خطأه الأول، ولكنه بهذا الجهر ضحى بموقعه وموقفه الذي صفق له الكثيرون وأشادوا به وأثبتوه عندهم في مراجعهم ومصادرهم، قد يصعب على الإنسان أن يضحى بمستقبله، ولكن الأكثر صعوبة بما لا يقاس والأكثر ندرة، هو أن يضحى الإنسان بماضيه، إنه هنا لا يضحى بمجرد أمل، ولكنه يضحى بكسب فعلي تحقق وانبت عليه تكوينات وتكوينات.

ولكن خالد رحمه الله كان شديد النفس قوى الروح صلب الشكيمة، ولن نكون أقوياء على غيرنا قبل أن نكون أقوى على أنفسنا منا عليهم.

☆☆☆

ثم يأتي آخر الراجلين في شهر "آذار" الصديق الحبيب د. عصمت سيف الدولة، عرفته طبعاً وقرأت له

وتابعته منذ ١٩٥٨م، وهي مدة فيها فراغات في نحو العشر سنين الأولى، ورغم القراءة والمتابعة لم أضع يدي على مفتاح شخصيته الإنسانية والفكرية، بما يحدد ملمحه العام في خط أو خطين، لم يتهيأ لي ذلك إلا في رحلة إلى ليماسول بقبرص في خريف ١٩٨٣؛ لحضور ندوة عن الديمقراطية في الوطن العربي، كان أكبر المصريين فيها المرحوم الأستاذ فتحي رضوان، وفيها عصمت سيف الدولة، ووجدت بينهما في التخاطب والتعامل خيطاً سرياً أو شرياناً دفيناً وتناغماً حميماً جداً؛ فوجدت المفتاح.

عصمت نشأ في الحزب الوطني في الأربعينات مع فتحي رضوان، وهو حزب تمتد جذوره إلى بداية القرن العشرين مع مصطفى كامل ومحمد فريد، جاء عصمت من هذا القبيل، من صعيد مصر ومن حزبها الوطني، وشجرة الحزب الوطني لها امتداد عجيب في تياراتنا السياسية، هذا الحزب الذي بدأ منذ العشرينات ضامراً قليل الرجال فخبوى الشباب، صار كشجرة لا تنمو فروعاً وأغصاناً ولا تنمو كجذع واحد ولكنها من هذا النوع من الشجر الذي تتدلى فروعه إلى الأرض فتصير جذوعاً لشجر جديد،

ومن هذا الحقل ظهر الإخوان المسلمون ومصر الفتاة والحزب الوطني الجديد والغالب من الضباط الأحرار، الأساس هنا دائماً هو استقلال الجماعة الوطنية المصرية كانت أو عربية أو إسلامية، وهو الاستقلال سياسياً واجتماعياً وثقافياً (عقيدياً وحضارياً) كل ذلك أو بعضه، ثم يرد بعد ذلك الوضع الداخلي نظام حكم وتوزيع دخل وأوضاع أفراد، الأولوية لأخطار الخارج على أخطار الداخل، ولحقوق الجماعة على حقوق الأفراد، استقلالاً وتحريراً.

عصمت هو من هذه الشجرة ذات الفروع الجذوع، وهذا هو عصمت الاشتراكي الذي وجدته في ليماسول ينزل سهلاً مطمئناً في رحاب فتحي رضوان، صاحب الوطنية التقليدية، ينزل منه وكأنه في بيته.

شرق عصمت وغرب في ثقافته، وهو نهم طلعه يأكل الأفكار أكلاً، ولكنه ذا معدة فكرية متينة تهضم وتمثل، ومهما غرب بقي شرقياً، ومهما أخذ من فكر أهل الشمال ظل جنوبياً، واشتراكيته لم تنقله قط إلى الشمال ولا إلى الغرب، ولو بلمسة أصبع ولا بخطرة فكر ولا بلعقة لسان، وصعد بالثقافة إلى مجال الفلسفة، وقال بالجدل كشأن هيجل وماركس، ولكنه

أسماء جدل الإنسان، ويجدل الإنسان
ينفتح الطريق إلى عالم الغيب، تكلم عن
نظم الحكم والديمقراطية، ولكن ظل
"الوطن" هو الحاضن لأى نظام، وكتب
عن الإسلام والعروبة، تشعب بنا
الحديث يوماً عن الدين وبدأت أتكلم،
فصرفتني برفق صادق الود، وقال: أخى
عندما يرد الحديث عن الدين فأنت
تكلم مسلماً يعرف معنى هذه الكلمة
فكرًا وثقافة وموقفًا، فقلت: عفواً، إننى
كنت أستطرد فى الحديث.

☆☆☆

هل مات هؤلاء، كل هذه المحن
الجسام فى نصف نهار، كما يقول
صلاح عبد الصبور، أقول: إنهم يحيون
فينا، كلمات وأفكارًا ومواقف ومعانى،
فإن كانت الحياة أجسامًا تتحرك، أقول

إنهم رحلوا، وأتذكر قول امرئ القيس:
"أجارتنا إن المزار قريب".

هم لهم علمٌ نافع، وهو صدقة
جارية، والآخذ منه من الأبناء
الصالحين، فكيف نقول: إنهم انقطعوا
عن دنيانا، والحديث الشريف لبينا
العظيم يقول إن هذا الأثر لا ينقطع عن
الدنيا بموت ابن آدم.

ونح لم ننقص برحيلهم بعد أن زادنا
حضورهم زيادة باقية إن شاء الله، إن
ما ينقصنا هو أن يبقى فينا من يحسب
حضوره بالسلب والنفى لا بالإيجاب
والإضافة، ممن يصدق فيهم قول الشيخ
مصطفى عبد الرازق رحمه الله "إننا نألم
أشد الألم أن يحيا بيننا أناس كان من
حسن الذوق أن يموتوا".
والحمد لله.

طارق البشرى



نظرية المقاصد

عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور

تأليف: إسماعيل حسني



نَظَرِيَّةُ الْمَقَاصِدِ
عِنْدَ الْإِمَامِ مُحَمَّدِ الطَّاهِرِ بْنِ عَاشُورَ

إسماعيل الحسني



هذا الكتاب هو خطوة متقدمة على طريق الفكر المقاصدي، يتجاوز فيها الإمام ابن عاشور أهم ما أخذ على من سبقه من تطويل وخلط وإغفال، مقتفياً آثارهم دون تقليد لهم، ومتميزاً عليهم بتقديم منهج للكشف عن مقاصد الشريعة، كما حاول الكتاب القيام بتطبيقات ناجحة موفقة لمقاصد الشريعة في مجالات المعاملات والسلوكيات.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي



تفسير القرآن إشكالية المفهوم والمنهج إعداد د. /زياد خليل محمد الدغامين^(*)

مقدمة:

يناقش هذا البحث ويراجع قضيتين أساسيتين ذواتي صلة قوية بالقرآن الكريم، وهما: مفهوم مصطلح "نفسى"، والمنهج التطبيقي لهذا المصطلح، أي منهج التفسير قديماً وحديثاً، بالقدر الذى يسمح به حجم هذا البحث وهدفه، وسيعرض شيئاً من أزمة البحث فى تفسير القرآن ومنهجه، ويحاول أن يشير إلى المنهج الذى يرى فيه مخرجاً من إشكالية المنهج وأزمته، مع محاولته تحديد المراد من العمل التفسيري على مختلف اتجاهاته ومدارسه.

وسيعرض البحث مفهوم مصطلح "تفسير" فى أقوال العلماء، وآراءهم فى وظيفة التفسير ودوره وغايته على ضوء مناهجهم، ويبين أن أى منهجية فى تفسير القرآن الكريم يلزمها أن تمتد بجذورها إلى المفسر الأول ﷺ، وتتدرج مع التفسير إلى عصرنا هذا، فعملية البناء على تراثنا التفسيري - وهو مجموع آراء المفسرين واجتهاداتهم ومناهجهم - تتطلب عملية مراجعة - كى يتوصل إلى منهج قادر على التعامل مع كتاب الله وتفسيره بوصفه كتاباً عالمياً، ورسالة شمولية إلى الناس كافة؛ يقوم حياتهم، ويوجه سلوكهم، ويصحح أفكارهم،

(*) أستاذ التفسير المساعد بقسم معارف الوحي والتراث بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية - الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا.

ويحل معضلاتهم..

على أن هذه المراجعة تختكم في عملها على أسس القرآن الكريم وهدايتيه، وسنة الرسول ﷺ وهديه وتوجيهه لمنهج النظر في القرآن: قراءة وفهماً وتفسيراً، ثم النهج العملي للصحابة رضوان الله عليهم في حياتهم مع القرآن الكريم والتزامهم بهديه، فهم خير من فهم القرآن على ضوء عصرهم وواقع حياتهم.

ولعل هذه المراجعة أن تجنى بعض ثمارها بتوجيه النظر إلى ضرورة إصلاح منهج التعامل مع القرآن وتفسيره؛ ليكون فيه المخرج والشفاء من الأزمات التي تعاني منها الأمة في مختلف جوانب حياتها من فكر ومعرفة، وسياسة واقتصاد، وتربية واجتماع... وأن يكون للعلماء والباحثين استقلالية في النظر في القرآن الكريم وفهمه؛ لأن المطلع على أحوال العمل التفسيري الجارى في المعاهد والمؤسسات التعليمية على اختلاف مستوياتها ومراحلها العليا يدرك أن هناك تبعية في فهم القرآن وتفسيره، وبعبارة أخرى، هناك نوع من القداسة المخيمة على عقولنا في تعاملنا مع كتاب الله تعالى بحيث لا يتأتى فهمه إلا من خلال كتب التفسير التي سطرها علماؤنا في القرون الماضية!

مفهوم مصطلح "تفسير":

لقد كان الطابع المميز لتفسير القرآن زمن رسول الله ﷺ وأصحابه هو الطابع العملي، أو الطابع الحركي، يعنى أن التفسير لم يكن يدفع إليه إلا الحاجة التي هي في حد ذاتها ترجمة عملية للنص القرآني فلقد تنزل القرآن لهذا. يرشد إلى ذلك طبيعة الحياة التي عاشها الرسول ﷺ مع القرآن، حيث كان خلقه القرآن، وهذا يعنى أمثاله الكامل لتوجيهات القرآن ونصوصه بوجه عام، ويرشد إلى ذلك قول عبد الله بن مسعود رضى الله عنه: "كنا إذا تعلمنا عشر آيات من القرآن لم نتعلم من العشر التي نزلت بعدها حتى نعلم ما فيها، قيل لشريك: من العمل؟ قال: نعم"^(١).

أعود فأقول: إن من أهم ما يميز تلك الفترة المباركة من تاريخ هذه الأمة في تعاملها مع النص القرآني: قراءة وفهماً وتفسيراً، هو حرصها على التحقق الكامل بنصوصه على المستوى الفردي وعلى مستوى الأمة، بل وعلى مستوى القيادة السياسية التي تدير شؤون الأمة، ولم يكن يغيب عن جيل الصحابة المفهوم الحضارى لمعنى التفسير وهدفه ومقصده، وكان الحرص شديداً على تجاوز الفصام في التعامل مع النص

القرآني، وأعني به: الفصل بين القراءة والعمل؛ لتكون القراءة بعد ذلك قراءة نظرية مجردة عن القيمة والأثر، ولتدخل الأمة بعد ذلك مرحلة المرض الحقيقي - بكذبها على نفسها - بقراءتها هذه؛ ولتؤول بعد ذلك إلى ما آل إليه أمر أهل الكتاب.

إن مقصد العمل التفسيري هو الترجمة الحقيقية لهداية القرآن من خلال التفسير، ولا ينبغي أن تقتصر الهداية على كونها خطبة وعظية أو حكمة فلسفية أو نكتة بلاغية أو حقيقة صوفية أو مسألة فقهية أو وجهة ثخوية... إن الهداية القرآنية منهج شمولي متكامل ينفذ إلى كل مداخل النفس الإنسانية فيسلم فيها القلب والفؤاد، والعقل والجوارح لله تعالى. وهي منهج ينفذ إلى كل ميادين الحياة العملية والمعرفية فيسلمها لله رب العالمين.

ثم كان الذي حدث أن مفهوم التفسير أصبح يدور في إطار الثقافة الشخصية للمفسر، وذلك على حساب الغاية التي يتمخض عنها تفسير القرآن في حق الأمة، وهذه الثقافة ليست تلك التي تحقق للإنسان القيام بواجبه الخلافي وواجب رسالته العالمية، بل تلك الثقافة التي تبحث في مسائل نظرية وتشبع حاجة المفسر التي أرادها من التفسير،

فلتنظر إلى الطابع الغالب على مفهوم التفسير عند بعض العلماء:

فيعرفه بعضهم بأنه "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكياها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها"^(٢).

وأما من اهتم بناحية اللغة فيذكر في معناه: أنه "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي يحمل عليها حالة التركيب وتتمتات لذلك"^(٣).

وقيل في معناه أيضاً: "هو علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"^(٤).

وبالرغم من انضباط هذه المعاني واتزانها وقيمتها في بيان معاني القرآن، إلا أن هناك شيئاً ظل مبهماً، وهو ما هدف هذا الفهم لكتاب الله، وما هو مستواه بالنسبة إلى الأمة والفرد؟ أعني: الفهم المحرك للأمة نحو عملية البحث والبناء والضرب في الأرض لقيادة

مركب المدنية وتوجيه الحياة البشرية، والفهم الذى يربط الفرد بقضايا أمته ومجتمعه ليكون عضواً نشطاً قادراً على مشاركة الأمة فى الخروج من أزمتها ونكباتها، ثم ما الاعتبارات والحجيات التى ننطلق منها لتفسير القرآن؟ وما مدى تحقيقها لأهداف القرآن ورسالته العالمية؟ وما مدى اتصال العمل التفسيري بالواقع الذى تعيشه الأمة فى عصورها المختلفة؟

لقد ذكر الزركشى رحمه الله الأصل اللغوى لهذا المصطلح، فقال: "إن التفسير فى اللغة راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله فى اللغة من التفسر، وهى القليل من الماء الذى ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسر يكشف عن شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذى نزلت فيه"^(٥). ويمكننا أن نستثمر هذا المعنى ونوجهه لصالح المعنى الاصطلاحي، كأن نقول مثلاً: فكذلك المفسر ينظر إلى الآية ليرى من خلالها أوضاع الأمة وعللها وأسقامها، وليرى أحوال واقعها وموقعها بين الأمم، ويرى كيف يكون القرآن هادياً ومرشداً لها فى جوانب حياتها المختلفة، فهى أمة الخلافة، وهو رسالة الحضارة إلى البشرية كلها.

وإذا كان الأصل اللغوى لهذا المفهوم يدل على "إظهار المعنى" وبيانته كذلك^(٦). فإن أولى مهماته هى إظهار هداية القرآن وإعجازه فى إطار المواجهات الحضارية بين هذه الأمة والأمم الأخرى على مختلف الصعد، وفى إطار مفهوم الخلافة الذى أنيط تحقيقه بهذه الأمة. هذا فضلاً عن المهمة الأساسية لتفسير القرآن، وهى إظهار الحلول القرآنية للمشكلات التى تواجه أمة الرسالة ابتداءً، بل التى تواجه المجتمع البشرى عموماً.

ويخيل إلى أن مفهوم هذا المصطلح لم يأخذ مداه الذى يجلى هدى الرسالة القرآنية فى مستواها العالمى لا فى التعريف ولا فى المنهج، وهو قصور ما زال قائماً فى العمل التفسيري، فلننظر إلى الجانب التطبيقي لهذا المفهوم فى مناهج المفسرين رحمهم الله تعالى.

المنهج القديم فى التفسير:

لا يشك خبير فى أن المنهج القديم فى التفسير على اختلاف مدارسه قد كشف عن وجوه عديدة لإعجاز القرآن فى بلاغته وفصاحته ودقة تعبيره وحسن نظمه وجودة تركيبه، وما اشتملت عليه آياته من أسرار فى التشريع.. ولا يشك خبير فى أن الثقافة التى تميز بها كل

مفسر قد ظهرت بوضوح فى منهج تعامله مع كتاب الله فهما وتفسيراً، ومن ثم فإن التفسير قد اصطبح بهذه الثقافة وتلون بها، ليس فى هذا ضير ولا حرج؛ ولكن الضير والحرج يكون بأن تطغى هذه الثقافة على النص القرآنى المطلق فتحجب هدايته وتقزم معانيه، فيتحول التفسير إلى معوق يتربع فوق نص القرآن، لقد حدث هذا عند من ولع فى جمع الروايات وتكديسها تحت النص المفسر، وقصر التفسير على ذلك، وحدث هذا بصورة أشد عند من فسر القرآن ليؤيد به مذهبه الكلامى أو الفلسفى، أو عند من يبحث عن قواعد شرعية لمذهبه فى العقيدة، وكان هذا يحدث أحياناً عند من يفسر القرآن ويدعم به رأى مدرسته النحوية أو الفقهية... وفى غمرة هذه المذهبية بشتى صورها وأشكالها حُددت عالمية التعاليم القرآنية، وغلبت المحلية الضيقة على هذه التعاليم.

وبدأ الطابع النظرى يغزو فهم القرآن الكريم وتفسيره على مستوى الفرد والأمة فى وقت مبكر من تاريخ أمتنا؛ حتى قال ابن عمر رضى الله عنهما: لقد عشنا برهة من دهرنا وإن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ فيتعلم حلالها وحرامها،

وما ينبغى أن يوقف عنده فيها كما تعلمون أنتم أهل القرآن، ثم قال: لقد رأيت رجلاً يؤتى أحدهم القرآن فيقرأ ما بين فاخته إلى خاتمته ما يدرى ما أمره ولا زاجره، ولا ما ينبغى أن يوقف عنده منه، ينثره نثر الدقل^(٧).

وحتى يُعلم مدى غلبة الصفة النظرية على العمل التفسيرى أضع بين يدي القارئ بعض الأقوال التى تدلل عليه ليعرف وجه الإشكال فى مفهوم التفسير ومنهجه، وهى:

الأول: قول منسوب إلى أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه، وهو قوله: لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب^(٨). وأنا أشكك فى نسبة هذا القول إلى على كرم الله وجهه.

الثانى: قول للإمام الطبرى: وهو قصة تأليفه التفسير، فقد عزم على تفسير كتاب الله بحجم يبلغ مقداره ثلاثين ألف ورقة، ولما رأى الهمم والعزائم قد ماتت اختصره إلى نحو العشر فجاء على قدر ثلاثة آلاف ورقة^(٩).

الثالث: قول للإمام الرازى، وهو: "أعلم أنه مر على لسانى فى بعض

الأوقات أن هذه السورة الكريمة - الفاتحة - يمكن أن يستنبط من فوائدها عشرة آلاف مسألة^(١٠).

وما زالت هذه المسألة الكمية تحظى بإعجاب كثير من العلماء قديماً وحديثاً، فتسمعونهم يقولون - مثلاً - إن ابن العربي صنف تفسيراً بلغ مائة مجلد، والغزالي صنف تفسيراً بلغ أربعين مجلداً.

ومثل هذه المبالغات تعد إشكالاً حقيقياً في منهج التفسير حتى وإن تحققت في الواقع، للأسباب الآتية:

(١) أنها لا توافق هدى القرآن الكريم في كونه كتاب هداية وإعجاز ومنهج حياة على مستوى الأمة بل البشرية كلها، فهل يستطيع شخص واحد أن يكشف عن جميع جوانب الهداية القرآنية! ويفسر كل القرآن في عصر واحد؟ إن تفسير القرآن قد تعرض له علماء الشريعة على وجه العموم، لكن لم يفسره عالم الاجتماع، ولا عالم الاقتصاد، ولا عالم الفلك، ولا عالم الجغرافيا... لا علماء الطبيعيات ولا علماء الإنسانيات والاجتماعيات فسروا القرآن؛ ولذلك ظلت جوانب كثيرة من هداية القرآن محجوبة مستورة.

(٢) إن من طبيعة القرآن وإعجازه أنه يتنزل في كل عصر خاصاً لأهل ذلك العصر؛ ليهديهم للتي هي أقوم

ويبشر المؤمنين، فهل فسر القرآن ليغطي هذا الجانب في حياة المسلمين في العصور المختلفة؟ يحل مشكلاتهم ويعالج أمراضهم.

(٣) لقد رأينا الدقة والموضوعية التي تميز بها شيخ المفسرين الإمام الطبري، وبالرغم من الجوانب الكثيرة المفيدة في تفسيره بعدما اختصره إلى نحو العشر إلا أنه تضمن أموراً عديدة أضيفت إلى التفسير كالمرويات الكثيرة والقصص التاريخية والإسرائيليات... مما كان له آثار سلبية. ترى لو أن الطبري لم يختصر تفسيره ماذا عسى أن يكتب في تفسير القرآن؟ أجزم أنه لن يكون كتاب تفسير بعد ذلك، وكذلك الأمر بالنسبة إلى تفسير الرازي، فتفسيره لسورة الفاتحة تعلق به ما لا يمت إلى التفسير بصلة، فلو مضى على هذا النفس في تفسير القرآن لبلغ حجم التفسير أضعافاً مضاعفة، وإذا كان تفسيره بالصورة الحالية قد قيل فيه: فيه كل شيء إلا التفسير^(١١). فماذا سيقال لو أتم تفسيره على نحو ما فعل في تفسير سورة الفاتحة؟ هذه هي النظرية البحتة في تفسير القرآن، وكأن المقصود بالتفسير أن يكسب المفسر العلوم المختلفة أمام النص القرآني أو تحتها... هذا الذي حدث ويحدث في العمل التفسيري.

(٤) أن الرسول ﷺ لم يفعل ذلك ولم يدع إليه، بل ليس هناك ما يؤيد هذا المسلك في السنة الشريفة.

فالتفسيرات التي غلب عليها طابع الحشو الروائي أزعجت فكر الأمة وشوشت عليه بتلك الروايات التي لم يستخدم فيها المنهج النقدي مما دعا ابن خلدون إلى التعليق على هذا الوضع قائلاً: "امتألت التفسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض - بدء الخليقة والفتن والملاحم وعلامات الساعة وغيرها - أخبار موقوفة عليهم وليست مما يرجع إلى الأحكام فتتحري في الصحة التي يجب بها العمل، وتساهل المفسرون في مثل ذلك، وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك إلا أنهم بعد صيتهم، وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة فتلقيت عنهم بالقبول" (١٢).

وكان مجال العقل في هذه التفسيرات محدوداً، أعنى استخدام العقل للكشف عن علل الأمة وأسقامها، وتحليل الظواهر المرضية التي تعاني منها. يقول د. الجويني: "وقد كان الطبري في - تقليده من الاعتماد على العقل - متأثراً

بمنهج أستاذه داود الظاهري، وقد استخدم منهجه في تفسير النص القرآني، ونستطيع أن نرى أن هذا الميل من الطبري إلى تفسير النصوص تفسيراً ظاهرياً قريباً نرى فيه صدى لهذه الحركة التي تتعسف باستخدام العقل في استبطان معاني النصوص" (١٣).

قلت: لقد جعل الطبري مجال العقل فيما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان، وذلك إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها (١٤) ... وبهذا، فهو يستخدم العقل للترجيح بين الأقوال والروايات، والمنهج الذي استخدمه الطبري في النقد يدل على حصافة رأيه وقوة بصيرته، وهو بهذا يخالف منهج الظاهرية، لكن استخدام العقل لتحليل الظواهر المرضية التي تعاني منها الأمة هو المحدود؛ لأن ربط التفسير بواقع الأمة يتطلب إعمالاً أكبر للعقل وتفعيلاً أكثر لدوره، بل هذا ما يتطلبه الكشف عن هداية القرآن التي هي أقوم في عالم الأنفس والآفاق.

ولقد غلبت التجزيئية في التعامل مع النصوص القرآنية أقصاها في هذا المنهج حين جعل لكل آية سبب نزول، وحين كانت هناك مفاضلة بين القراءات

المتواترة، ولا أعتقد أن هذا المسلك فى التفضيل سليم.

أما حين يصير التفسير عقلياً اجتهدياً فإن التلوين الشخصى يبدو أوضح وأجلى، إذ أن ثقافة المفسر ونوع معارفه هو الذى يحدد ناحية عنايته وميدان نشاطه، وما ينتفع به فى استخراج معانى العبارة، وما يعنى ذلك به قبل غيره من هذه المعانى فيتأثر التفسير بذلك كله، ويتأثر تاريخ هذه المعارف نفسها بمزاولة التفسير أو الاهتمام به، فأنت ترى فى جلاء أن التفسير على هذا التلوين يتأثر بالعلوم والمعارف التى يلقي بها المفسر النص، ويستعين بها فى استجلاء معانيه، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير يكسب هاتيك العلوم نفسها ضرباً من الثروة بقدر أثره فى تاريخها^(١٥)، وهو مسلك يحتاج فيه إلى معرفة حجم ومقدار ذلك التلون الشخصى، فلا بد له من قانون يحكمه ويضبطه، وبالرغم من فوائده لكننا لا ينبغي أن نغفل عن خطره!

ولم يعن المفسرون بالأحداث الجسيمة التى مر بها العالم الإسلامى ولا بقضايا واقعه فى عصوره المختلفة، ولم يتوجهوا من خلال تفسير القرآن إلى تحليل الظواهر المرضية التى تعانى منها الأمة وتوصيف العلاج القرآنى لها، ومن

هنا نؤكد على فاعلية دور المفسر فى أحداث وبيئة عصره.

وكذلك من سلك المنهج الكلامى يؤخذ عليه "الوقوع فى الشيئية فى العقائد، والتفسير الحرفى للنصوص. فتصور العقائد على أنها أشياء وليست بواعث للسلوك، والجنة والنار على أنها أماكن، واليوم الآخر على أنه نهاية للزمان، والتقوى على أنها شعائر، والإيمان على أنه مظاهر، وكذلك الدخول فى معارك نظرية لا ينتج عنها أثر عملى مباشر: مثل الذات والصفات وخلق القرآن، ولو أن دلالاتها الحضارية معترف بها مما دعا البعض إلى إجماع العوام عن علم الكلام، واعتباره هوى يبعد الإنسان عن العمل، ويوقعه فى المخطور منه أو المشكوك فيه"^(١٦).

ويتنقد الأستاذ الإمام محمد عبده التفسير حين يطغى عليه الصبغة اللغوية ويصفه بأنه جاف مبعد عن الله وكتابه، وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل، وبيان ما ترمى إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية، قال: وهذا لا ينبغي أن يسمى تفسيراً، وإنما هو ضرب من التمرين فى الفنون كالنحو والمعانى^(١٧).

ويجمل الشيخ رشيد رضا أهم الأسباب التى أوقعت المفسرين فى

التقصير، فيقول: "إن الذين تصدوا لتبيين القرآن في الكتب وهم المفسرون لم يكن تبيينهم كاملاً، وكان جمال الدين يقول: إن القرآن لا يزال بكرة، وإن لي كلمة ما زلت أقولها، وهي أن سبب تقصير المفسرين الذين وصلت إلينا كتبهم هو عدم الاستقلال التام في الفهم، وما كان ذلك لبلاغة، وإنما جاء من أمور، أهمها: الافتتان بالروايات الكثيرة، وتغلب الاصطلاحات الفنية في الكلام والأصول والفقه وغير ذلك. ومحاولة نصر المذاهب وتأويلها"^(١٨).

وأضيف بأن هذه الكتب القيمة في التفسير كان لها شأن كبير عند علماء المسلمين، ولكنها مع ذلك لم تؤلف للعوام من الناس، ولم يكن جمهور العوام بالذين يخطون باهتمام المفسرين، وإلا فما هي كتب التفسير التي كانت على مستوى خطاب جمهور العامة؟

ويصف د. محسن عبد الحميد هذا الوضع قائلاً: تراكت بمرو الزمن علوم كثيرة حول آيات القرآن، وظهرت الشروح والحواشي، حتى تحولت كتب التفسير إلى ميادين للعلوم العقلية والنقلية بحيث يمكن أن تستخرج عشرات المجلدات في علوم شتى من تلك التفاسير الضخمة.

قال: وزاد المتأخرون على ذلك كله تعقيداً شديداً في الألفاظ، وضغطاً متعمداً في العبارات، بحيث تحولت التفاسير إلى حجب كثيفة حالت دون إدراك المسلمين لمقاصد القرآن الكريم، فابتعدوا عن مواطن هدايته، فقلّ بذلك تأثيره في عقولهم وقلوبهم ونفوسهم ومجتمعهم^(١٩).

قلت: ولا ينبغي أن نغفل - بالرغم من هذا - عن تلك الجهود النيرة التي خدمت النص القرآني وكشفت عن جوانب عديدة في هدايته وإعجازه. فالإمام محمد عبده مع المعية وذكائه، ومع نقده الشديد للجوانب السلبية في العمل التفسيري القديم إلا أنه كان قبل أن يلقي درسه في التفسير يطلع على خمسة وعشرين تفسيراً لكتاب الله لما تضمنته هذه التفاسير من معانٍ كشفت عن أسرار القرآن وهدايته.

وقد خدمت هذه التفاسير ثقافة عصرها، ولم يقصر أصحابها في النصيح لكتاب الله تعالى. لكن الأمة مع ذلك مطالبة بأن تراجع وتحدد فهمها وطريقة تعاملها مع القرآن في كل عصر، فتنظر في القرآن من خلال الواقع، وتنظر إلى الواقع من خلال القرآن؛ لتحصل على الهداية القويمة في آفاق النفس، وفي

آفاق الكون، ولتأخذ مكانها الذى أرادته الله تعالى لها بين الأمم والشعوب، ومن هنا يبرز دور المفسر ومسؤوليته الجليلة فى الحياة العملية.

المنهج الحديث فى التفسير:

أما التفسير الحديث للقرآن الكريم فقد تعددت مدارس، وتنوعت مناهجه وتفاوتت قرباً وبعداً من المفهوم الحقيقى لمعنى التفسير وغايته، وجمع بين أغلب هذه المدارس النزعة الإصلاحية على اختلاف ملحوظ فى اتجاهاتها وأسلوبها وقضاياها ومحاوِر اهتمامها. وكما تلون التفسير القديم بالثقافة الشخصية والحصيلة العلمية للمفسر، فكذلك التفسير الحديث واجه بعضه نزعة مثلها أسلوباً وموضوعاً.

ونشأت تفاسير أخرى تحاكى المنهج التقليدى بحذافيره، وتجاريه من كل ناحية، ولا تفارقه إلا فى النزر اليسير الذى يرجع فى الغالب إلى الأسلوب، أو إلى بعض القضايا الجزئية الأخرى، ولم يدرك أصحابها مفهوم التطور فى العلوم بوجه عام، وفى علم التفسير على وجه الخصوص، وأنه مرتبط بالحياة العملية الواقعية للناس: "إن ضرورات التطور تقضى بتعديل منهج التفسير القديم تعديلاً يناسب فى حكمة وروية مقتضيات الفكر الحديث"^(٢٠). بل

ومقتضيات الحياة الحديثة من جميع نواحيها.

وأشهر هذه المدارس - فى رأى - أربعة، وهى: المدرسة العقلية الإصلاحية الاجتماعية، وقامت أصولها على دعاة الإصلاح: جمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا. والمدرسة العلمية، وكان من أبرز الدعاة إليها قولاً وعملاً الشيخ طنطاوى جوهرى، ومن سلك مسلكه. والمدرسة الأدبية، وهى المدرسة التى نادى بمنهجها ووضع أسسها الشيخ أمين الخولى ومن تأثر به. والمدرسة الحركية، وهى مدرسة الأستاذ الشهيد سيد قطب.

لقد تفجرت مع بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر ثورة إصلاحية فى العلوم الإسلامية على يد المفكر المصلح جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده، ثورة تدعو إلى التجديد فى منهجية النظر والبحث فى العلوم الإسلامية، وكما هى ثورة فى عالم الفكر، كذلك هى ثورة فى عالم الواقع، فوجهت اهتمامها للإصلاح ومحاربة كل مظاهر الانحراف والفساد، ما يتعلق منه بالعقيدة، وما يتعلق بالسلوك العملى، من بدع وخرافات، وقصص وحكايات غزت العقلية الإسلامية وأورثتها الكسل

والحمول والتفوق، وأوجدت فيها قابلية لغزو استعماري صليبي مرة أخرى.

لقد كان فساد العقيدة والجمود في نظر الأستاذ الإمام محمد عبده من أهم الأسباب المباشرة عن كل ما تعانيه الأمة من الخلل والانحراف في شتى ميادين حياتها؛ ولذلك كان أهم ميدان تركز فيه جهود إصلاح هذه المدرسة هو ميدان العقيدة، كي تصحح في نفوس الناس وتقوّم، يقول الأستاذ العقاد مقدراً تلك الجهود: "إن أكبر ما استفاده العقل السليم المستنير من فكرة الأستاذ الإمام في الإصلاح والحرية الإنسانية أنه أعاد إليه الثقة بعقيدته في هذا العصر الحديث، ورفع من طريقه إلى العمل عقبات الجمود والخرافة والتقليد؛ لأنه زوده على قواعد دينه بفلسفة الحياة التي يقابل بها فلسفات الغرب المتسلطة عليه من جهة السطوة أو من جهة الإيمان بالعقائد والآراء؛ ولهذا كانت ردوده على فلاسفة الغرب ومفكره أهم وأجدى" (٢١).

لكن مع عودة ثقة الأمة بدينها وعقيدتها إلا أنها لم تزل في ذيل القافلة ومؤخرة الركب، ولم يشفع ذلك نهضة شاملة في أي مجال من مجالات الحياة، مما يعنى وجود خلل في منهجية الإصلاح، أو في تشخيص المرض الذي

تعاني منه الأمة، فالإمام محمد عبده رأى أن أزمة الأمة كامنة في ضعف عقيدتها وما يغزو عقليتها من بدع وخرافات، فإذا كان قد أعاد ثقة المسلمين بعقيدتهم - كما وصف الأستاذ العقاد - فلم بقى حال الأمة كما هو؟! ١١

يقوم الشيخ محمد فاضل بن عاشور جهود الإمام في الإصلاح فيقول: "لقد ذهب الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده وترك وراءه تلك المشكلة التي وضعها، ووضعها أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني من قبله: مشكلة تأخر المسلمين، وفساد أوضاعهم، على رقى دينهم وصلاح عقيدته وشريعته وآدابه في المظهرين: الفردي، والجماعي، مشكلة قائمة معضلة، لم تتناولها الحلول، ولا انفتحت مقفلاتها لمسلك الانفراج، ومداخل التحرير، فإذا الجمود الذي حاول الأستاذ الإمام - أول ما حاول - أن يجعله علة تردّ إليها أعراض المشكلة ومظاهرها قد أصبح هو بذاته من أوضح مظاهر المشكلة، وأبرز أعضائها.

وبقى الناس ينادون بالرجوع إلى الدين، وفهمه حق فهمه، وتحريره من البدع، وتبرئته من الخرافات، طائنين أن الإسلام كما كان، مجلبة للصلاحيين: الفردي والاجتماعي، والقوة القومية، والنهضة الفكرية، وأنه سيعود كذلك

إذا ما رجع الناس إليه، وأدركوا أسرارهم ومعانيه، ورفعوا ما بينهم وبينه من غشاوات البدع، وحجب العوائد الفاسدة، والخرافات الباطلة، وهم في ذلك بمنزلة من يدعو المريض ليصح، ويدعو المغمى عليه ليفيق، وبدون أن يحاول معرفة ما تسبب في مرضه، أو الإغماء عليه، وبدون أن يعرف ما هو الأجدى في نقله من حال النوم إلى اليقظة، ومن حان الغيوبة إلى الشعور^(٢٢).

ومع هذا فالأستاذ الإمام له فضل لا ينكر في اتجاهه هذه الوجهة الفريدة، وتوجيه التفسير إليها بالرغم مما قدمه من جهود إصلاحية اعترأها الخلل أحياناً، وافتقرت إلى العمق والشمول؛ ذلك أن عملية الإصلاح يجب أن تولد في بيئة طبيعية واضحة المعالم والأطر والضوابط، ولا يكون الإصلاح ردة فعل على أوضاع خاطئة سيئة، فلربما أدت ردة الفعل هذه إلى خلل في كيفية المعالجة أو أسلوبها أو ميدانها، ثم إن الإصلاح لابد أن يتصف بالعلمية والموضوعية فيراعى فيه فقه المقاصد، وفقه الأوليات والموازنات... وأن يعنى المصلح ظروف الواقع ومجريات الأحداث فيه، وينظر إلى المشكلة من جذورها لا من أعراضها أو مظاهرها، فيوضع المجتمع كله - من غير

إهمال للفرد - تحت "مجهر قرآني" وتجري عليه عملية بحث شاملة، هادفة إلى معرفة الداء العضال الذي أصابها، غير مرتبط بهذا البحث بفترة زمنية محددة، وغير منفصل عن تفسير القرآن وفهمه، فمسؤولية علماء الأمة أن يقوموا بهذا الدور في كل الأحوال والأزمنة والأماكن، فمثلهم كمثال الطبيب الذي يشرف على المريض، فالمرض داء أصاب أمتنا حتى تمكنت جذوره في المجتمعات الإسلامية على اختلاف عصورها، وشملت أعراضه كل مجالات حياتها.

ولعل الأستاذ الإمام أول مفسر حديث يجعل تفسير القرآن مرتبطاً بالحياة الواقعية للناس، وكان لا يتبع فيه الطريقة الملتزمة يومئذ من الاعتماد على كتاب يقرر كلامه ويدور البحث حول مسأله وعباراته، ولكنه كان يقرأ الآية من القرآن، ويفيض في شرح معانيها، واستخراج أسرار حكمتها على طريقة لم يسبق إليها، ويلتفت على نور تلك الحكمة القرآنية إلى أحوال المسلمين وأوضاعهم مبنياً فسادها بالمقارنة، ومستمداً من الهدى القرآني ما يوضح ضررها، ويشير إلى ما يدفع خطرها... كان درس التفسير سائراً على منهج الاعتناء بحاجة العصر، وعدم التقيد بما

هو موجود في كتب التفسير، وتدارك ما خلست منه من مرامي الحكمة الإسلامية الجديرة بالإبراز والتقرير^(٢٣). لقد عدّل الأستاذ الإمام في الأسس المتبعة في التفسير؛ كإخضاعه حوادث الحياة القائمة في وقته لنصوص القرآن الكريم، واعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متماسكة، واعتبار السورة وحدة واحدة، وإبعاد الصنعة اللغوية عن مجال التفسير، وعدم إغفال الوقائع التاريخية في سير الدعوة إلى الإسلام عند تفسير الآيات التي نزلت فيها^(٢٤).

ولقد أعاد الأستاذ الإمام بهذا المنهج دور القرآن في الحياة العملية، وأزال كثيراً من الحجب التي صرفت الناس عن هدايته؛ لأن مفهوم التفسير عنده قد اتخذ معناه العملي، ومجاله الواقعي، وقد صرح بالمراد الحقيقي من تفسير القرآن، فقال: "التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين، يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، وما وراء هذه من المباحث تابع له، وأداة أو وسيلة إلى تحصيله". "وإننا نعتقد أن المسلمين ما ضعفوا أو زال ما كان لهم من الملك الواسع إلا بإعراضهم عن هداية القرآن، وأنه لا يعود إليهم شيء مما فقدوا من

العز والسيادة والكرامة إلا بالرجوع إلى هدايته، والاعتصام بحبله"^(٢٥). وهكذا فإنني لا أفرق بين المصلح وبين المفسر، فكل مفسر يكون مصلحاً، والعكس صحيح أيضاً. لكن هذه المدرسة وإن دعت إلى التعامل مع القرآن على وجه موضوعي إلا أن الفكرة لم تتجلى بصورة عملية أو واقعية واضحة، غاية الأمر أن المفسر يعرض أهداف السورة ومقاصدها، ثم يميل عند تفسيرها إلى المنحى التجزيئي. وكانت النزعة العقلية عند الأستاذ الإمام والتي كان فيها متأثراً بمذهب المعتزلة قد تركت بصماتها على تفسيره للقرآن سلباً وإيجاباً، كان الجانب السلبي متمثلاً في تضيق مجال الغيبيات، وتفسير كثير منها تفسيراً مادياً، وأدت هذه النزعة إلى إنكار بعض الأحاديث الصحيحة، أو حمل فهمها على مذهبه العقلي يسعفه في ذلك تمكنه من علوم اللغة والبلاغة، فلقد فسر بعض آيات القرآن على غير وجهها، وابتغى فيها غير سبيلها^(٢٦).

إن هذه النظرة كان سببها الوضع المأساوي للحال الذي وصلت إليه الأمة، إضافة إلى الهجمة العلمانية الشرسة على تعاليم هذا الدين في زمن

بدأ العلم فيه يقفز قفزات مذهلة، فكان على الأستاذ الإمام أن يغير هذا الوضع بتفسير ينسجم ورؤى العقل المعاصر؛ وهو أمر لا يسوغ مهما كانت الدوافع إليه.

وقد أخذ المفكر المسلم مالك بن نبي على الجهود الحديثة في التفسير عدم تحديدها لمنهجها الكامل رغم عنايتها بالجوانب الاجتماعية، وأخذ على صاحب المنار عدم اهتمامه بوضع منهج في التفسير الذي كتبه كذلك، ووصف بأن همه كان أن يخلق على القديم صبغة عقل جديد، ومع أنه لم يعدل طريقة التفسير تعديلاً جوهرياً، فإنه قد خلق في الصفوة المسلمة التي تعشق التجديد الأدبي اهتماماً بالنقاش الديني^(٢٧).

وكذلك ما يتعلق بالجانب العملي التطبيقي حيث طغت عليه الصفة النظرية فكان سبيل الإصلاح يعتمد على مجرد الوعظ أو الإقناع المنطقي المجرد، أقول: ومع ذلك، فإن ثورتها التجديدية التي أحدثتها في ميدان التفسير ظلت مؤثرة في كل المدارس التفسيرية التي جاءت بعدها على تفاوت بينها في مقدار هذا التأثير ومجاليه، ويؤخذ على هذه المدارس أنها لم تستوعب وجه

الخلل في اتجاه هذه المدرسة في تعاملها مع كتاب الله وتفسيرها له.

ويأتى شيخ المدرسة العلمية طنطاوى جوهري - رحمه الله - كاشفاً - بسرعة مذهلة - عن علل الأمة وأمراضها وأسباب تخلفها، ومبيناً الدواء الحقيقي لهذه الأمراض والذي إن تناولته أمكنها أن تلحق بالأمم الأخرى من حولها^{١١} وقد كشف عن الأسباب التي دفعته لاتخاذ هذا السبيل في تفسير القرآن، فيذكر أن باعته على ذلك هو غرامه بالعجائب الكونية، وإعجابه بالبدائع الطبيعية مما فى السموات والأرض من مخلوقات، وأنه تأمل الأمة الإسلامية وتعاليمها الدينية، وبين أنه بسبب إغراض العقلاء وبعض أجلة العلماء عن هذه البدائع أخذ يؤلف كتاباً شتى؛ لتنهض حياة الأمة^{١٢} وبين أنه كان يقوم - فى مختبره - بعملية مزج بين الآيات القرآنية والعجائب الكونية، وأنه جعل آيات الوحي مطابقة لعجائب الصنع فى كتبه تلك، ثم رأى أن هذا لم يشف غليله، فانكب على تفسير القرآن ليجعل هذه العلوم فى خلاله^{١٣} (٢٨).

وهو مقصد غير صحيح ابتداءً، لقد ظن الشيخ طنطاوى أن شفاء الأمة يتوقف على حقنة طبية أخذ مصلها من خليط

العلوم الحديثة، فإذا ما حققت بها قامت
تمشى بلا عناء!!

ولم يسلك الشيخ طنطاوى منهجاً
معيناً فى موسوعته التفسيرية إلا فى نزر
يسير جداً يرجع إلى تقسيم آيات
السورة إلى مجموعات، وبيان معانى
الآيات باختصار شديد، ثم يتفرغ بعد
ذلك إلى ما عزم عليه فيورد تحت
الآيات موضوعات كثيرة متنوعة لا تمت
إليها بصلة، ولا تدرى ما المنهج الذى
اتبعه فى اختيارها، ولم يسلك فى ذلك
منهجاً محدداً، وهذا ما قصده المفكر
المسلم مالك بن نبي حين ذكر أن
التفسير الكبير الذى ألفه الشيخ
طنطاوى جوهرى، والذى يعد إنتاجاً
علمياً أشبه بدائرة معارف لا ينطوى
على أقل اهتمام بتحديد منهج^(٢٩).

لقد بالغ الشيخ طنطاوى رحمه الله
فى منحاه العلمى هذا، وتعثر معه كل
من تبع هذا المنحى؛ "لأنه يقوم على
اقتلاع العلم من جذوره فى الغرب،
وأخذ آخر منجزات العلم دون التصور
العلمى للعالم الذى ينشأ بناء على تطور
العلم، وظروف نشأته، وتغييره للوعى
الاجتماعى القومى لدى الشعوب،
والشهادة فى سبيله، فأخذ العلم دون
التصور العلمى يجعل العلم مجرد ترجمات
ومعارف دون أن تحدث إعادة بناء

لتصورنا للعالم على أساس تصور علمى،
ونكون كالحمار يحمل أسفاراً، مثقفين
وعلماء يحملون المعارف وعاجزين عن
تحليل الواقع علمياً"^(٣٠).

وهذا لا يعنى إنكار التفسير العلمى،
ولكن المنكر: أن يلهث التفسير وراء
العلم ليكون مصدره الثرى، ومنبعه المعين.
إن الحقائق العلمية التى تكشف عن
نواميس هذا الكون وسننه ترد تحت
النص القرآنى لا تفسيراً له وتحديدًا
لمعناه، بل ليأنس بها ذلك المعنى،
ويتقرب بها مدلوله من الأفهام.

إن المنهج الفعال الذى يتخذه المفسر
سبيلاً للإصلاح لا يتوقف بُحاحه على
صلاح نية المفسر وحسن قصده وسلامة
دينه وخلقه فحسب؛ لأن هذه الأمور لا
غنى عنها أبداً بالنسبة إلى المفسر الذى
اتخذ سبيل الإصلاح، إضافة إلى أهلية
المفسر من حيث العلم والخبرة بالواقع،
وشمولية النظر إلى المجتمع الإسلامى
والظروف المحيطة به؛ ليتمكن بعد ذلك
من القدرة على تنزيل النص القرآنى
على الواقع، والانطلاق من الواقع إلى
النص؛ ليكشف عن علل ذلك الواقع
وأراضه.

وجاءت المدرسة الأدبية التى رأت
أن يدرس القرآن على أساس أنه كتاب
العربية الأكبر متجاوزة الخلل فى المناهج

السابقة بدون إصلاح أو تعديل حقيقي؛ لتوجب أن يفسر القرآن تفسيراً موضوعياً أدبياً، وتتجه به إلى زاوية ضيقة لا تجعل الإصلاح أو مقاصد القرآن مباحث أولية، فالأستاذ أمين الخولي مؤسس هذه المدرسة يرى أن مقاصد التفسير من حيث كونه محققاً لهداية القرآن ورحمته، مبنياً لحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح... كلها مقاصد ثانوية، "وأنه ليس هو الغرض الأول من التفسير، وليس أول ما يعنى به ويقصد إليه، بل إن قبل ذلك كله مقصداً أسبق، وغرضاً أبعد، تنشعب عنه الأغراض المختلفة، وتقوم عليه المقاصد المتعددة، ولا بد من الوفاء به قبل تحديد أى مقصد آخر، سواء أكان ذلك المقصد الآخر علمياً أم عملياً، دينياً أم دنيوياً، وذلك المقصد الأسبق والمقصد الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم، فهو الكتاب الذى أخلد العربية، وحمى كيانها، وخلد معها، فصار فخراً وزينة تراثها... وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً؛ وفاء بحق هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به أو

الانتفاع بما حوى وشمل، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس، فالقرآن كتاب الفن العربى الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك فى الدين أم لا... ثم لكل ذى غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعتمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع أو اعتقاد أو أخلاق أو إصلاح اجتماعي أو غير ذلك. وليس شئ من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحى، ودراسته دراسة صحيحة كاملة مفهومة له، وهذه الدراسة هي ما نسميه اليوم تفسيراً؛ لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلا بها"^(٣١).

وجملة القول: أن التفسير اليوم فيما أفهمه هو الدراسة الأدبية الصحيحة المنهج، الكاملة المناحي، المتسقة التوزيع، والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محض صرف، غير متأثر بأى اعتبار وراء ذلك، وعليه يتوقف تحقق كل غرض يقصد إليه^(٣٢). وهذا يقضي بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً لا كما هو

عليه ترتيب المصحف، فهناك مئات عديدة من الموضوعات القرآنية لم يتضح في أذهان المسلمين موقف القرآن منها، وهو اتجاه حميد في فهم موضوعات القرآن وحقائقه، وإن اختلفنا في طريقة وأسلوب الوصول إليها، أو في الدوافع والبواعث كذلك.

وما يؤخذ عليها هذا الاختصار على العربي ومن وصلتهم بالعروبة صلات وثيقة، وأنهم وحدهم الذين يدرسون كتاب الفن العربي الأقدس، وكأنهم وحدهم المخاطبون بهذه الرسالة، وفي هذا ما ينأى بمباحث الإعجاز عن تمثل أصيل لمعان إنسانية عامة، فقصر مباحث الإعجاز على هؤلاء لا يتفق وطبيعة تلك المعجزة الخالدة، التي تسمو على المكان والزمان^(٣٢).

"وعلى الرغم من أن المنهج الأدبي للتفسير يدعو إلى تفسير القرآن موضوعاً موضوعاً فإنه لا يقدم خطة لتحديد الموضوعات التي يتناولها هذا التفسير، أو خطة لتصنيف القرآن تصنيفاً موضوعياً، ولكن من الملاحظ أن أمين الخولي في تطبيقه لمنهجه هذا - أو تطبيق تلاميذه له بتوجيه منه - قد اختار موضوعات تنحو إما منحى أدبياً مثل قصص القرآن أو تشبيهاته وأمثاله، والقسم القرآني والفن البياني في القرآن الكريم، وإما منحى

نفسياً اجتماعياً مثل السلام والإسلام، أو القرآن والحياة، القادة والرسول، حكومة القرآن، الحكم بما أنزل الله، الطغيان في العلم والمال والحكم، وغير ذلك من موضوعات ذات وحدة واتساق"^(٣٤).

ولا يشير المنهج الأدبي إلى كيفية تفسير القرآن إن كانت ستقوم به لجنة تضطلع بهذه المهمة، فالموضوعات المذكورة آنفاً يتحكم في اختيارها التخصص الشخصي الذي سيتخلى بالضرورة عن مكانه إن ما أوسدت المهمة إلى هيئة ما، ومثلما لم يقترح المنهج الأدبي الموضوعي خطة بعينها لتصنيف القرآن موضوعياً سكنت عن طريقة ترتيبه تاريخياً، بل لم يحل إلى ترتيب بعينه يراه أفضل بالرغم من أنه يرى في هذا الترتيب خطوة لابد من القيام بها قبل الإقدام على التفسير، ولا مفر من الاعتراف بأن هذا الترتيب التاريخي يشكل الصعوبة الحقيقية في المنهج الأدبي في التفسير، بل إن هذه الصعوبة تكاد ترتفع إلى حد الاستحالة والتعذر^(٣٥).

ومحصل هذه النظرة حملها القرآن إلى دائرة اهتمامها وتخصيصها ليصطبغ التفسير بها ويتلون، وليقع بعد ذلك في ما وقعت فيه المناهج السابقة من النظر

إلى القرآن من منطلقات نظرية أو ثقافات شخصية. والمنهجية العلمية فى النظر إلى القرآن تستلزم البقاء مع غايات الشريعة ومقاصدها: ووظيفة الأمة ودورها يحتمان عليها أداء الرسالة على وجهها، وعدم تجاوز ميراث النبوة، أو الاشتغال بأى شىء آخر عنه، إننا لن نجد قوماً تأثروا بالقرآن من ناحية بلاغته وأسلوبه وجودة نظمه وبيانه كالقوم الذين تنزل عليهم القرآن، لكنهم مع هذا التأثير الذى خشعت له قلوبهم، واقتشعرت له جلودهم وأبدانهم لم يفهموا القرآن فهماً نظرياً جمالياً، بل كانت نظرتهن إليه نظرة علمية عملية، وكان همهم الأكبر أن تترجم نصوصه على أرض الواقع؛ حتى قال عنهم من قال: "لو رأيتم أصحاب رسول الله ﷺ لقلت إنهم مصاحف تمشى على الأرض"، إننا نسعى إلى فهم القرآن لا يجعل منه متعة أدبية أو جمالاً بيانياً، غاضين الطرف عن مقاصده الأولية، وينبغى أن نعود إلى القرآن لكى نقيم ذلك المجتمع الذى كان ينادى فيه على من يأخذ الزكاة فلا يأتى أحداً، ولا يمكننا بحال تحت أى شعار أو أى غرض أن نتجاوز هذه المقاصد التى تنزل القرآن يهدى إليها بأبلغ أسلوب وأحكم منطق، فلا نشتغل بالأسلوب عن المعنى

نفسه، ولا نشتغل بظاهر النص على حساب روح النص وحقيقته ومقاصده، ولذا فإن منطلقاتنا إلى القرآن تهدف إلى إصلاح النفس، وإصلاح المجتمع الذى يتأهل ليقوم بدوره القيادى؛ لتحقيق العبودية لله بكل معانيها، وفى كل اتجاهاتها.

ومما يؤخذ على هذه المدرسة أنها أسرفت فى التفسير الأدبى للقرآن إلى حد أخرجها عن جادة الحق والصواب فأصبحت ترى- أو يرى بعض تلامذتها المتشددون فى تطبيق هذا المنحى بعبارة أدق- أن القصص القرآنى قصص أدبى أولاً وأخيراً، وأن القصة القرآنية ليست عرضاً تاريخياً نطلب فيه المطابقة الواقعية للصدق العقلى^(٣٦). بمعنى أن القصص القرآنى ليس قصصاً حقيقياً، بل هو من قبيل الخيالات والتصورات، وهذا اعتداء لا يغتفر، ولا يليق بجلالة القرآن وقدسيته!!

وتأتى المدرسة الحركية التى اختارت الأسلوب الأدبى شكلاً وقالباً للتعبير عن أغراضها وأهدافها من فهم القرآن، وتفسيره على ضوء ذلك، وليس هذا الشكل أو القالب إلا منهجاً آخر اتخذته صاحبها لبيان النواحي الجمالية فى أسلوب القرآن وبيانه، وهى مدرسة تلتقى فى أهدافها وغاياتها مع مدرسة

الأستاذ الإمام محمد عبده، لكن مع هذا يبقى لها استقلاليتها في جوانب كثيرة، وإنتاجها العلمي كله بقي محصوراً في "في ظلال القرآن"، ومعظم الذين درسوا الظلال اقتصرُوا على إشاعة أفكاره بصورة أو بأخرى؛ ليفصلوا بذلك بين العمل الفكري والعمل التفسيري.

لقد تعرض صاحب الظلال رحمه الله لقضايا الأمة ومشكلاتها من خلال تفسيره، وحاول أن يتصور الحل لتلك المشكلات، وذلك بأن تعود إلى القرآن، لكن محاولاته تلك غلب عليها الجانب الوصفي الوعظي المجرد عن الحلول الميدانية، والاقتراحات العملية. لقد جعل المسلم على بينة وبصيرة من قضايا دينه ودنياه، وكان عاملاً مهماً من عوامل بناء الشخصية المسلمة الحديثة التي اقتنعت بأفكاره واتبعت خطاه، فكان لها جهد لا ينكر في الإسهام في إحداث الصحوة الحديثة في المجتمعات الإسلامية.

لقد كان الإقناع الفكري النظري ميزة للظلال ومأخذاً عليه في الوقت نفسه: ميزة؛ من حيث أنه استطاع أن يبنى الحصانة الكفيلة بإبقاء المسلم على معتقده سليماً معافى. ومأخذاً؛ لأن الأفكار إن لم تأخذ طريقها في الواقع

العملي فتنهض بها الأمة من كبوتها يكون عجزاً حقيقياً لذلك الفكر الذي أهمل الاستفادة من ذلك الواقع وإمكاناته على قدر الظروف المتاحة، والأحوال المعيشة ما دمنا نعيش عصر الجاهلية. هذه الترجمة العملية قد حظيت باهتمام بالغ عند مؤسس حركة الإصلاح الجديدة الإمام حسن البنا، وإن كان سيد قد ترجم عملياً ببذل نفسه في سبيل الفكرة التي يحملها، إلا أن الأمر حين يقاس من وجهة تفسير القرآن يلاحظ أن الأفكار النظرية المجردة هي الصبغة الجديدة لهذا الاتجاه في التفسير، وتنحصر هذه الأفكار في بعض القضايا المهمة؛ ذلك لأنها لم تبني على تتبع الدقيق للآيات القرآنية ومعانيها وتطبيقاتها في حياة الرسول ﷺ للخروج بالحقائق والمواقف القرآنية، ثم اقتراح الأسلوب العملي لترجمة هذه الأفكار والحقائق على أرض الواقع، ومن المعروف أن سيداً كان - أحياناً - يفسر الجزء من القرآن في غضون شهرين فقط.

لقد غلب الطابع الفكري على الظلال، كيف لا، وهو يواجه جاهلية مستفحلة في كل ميادين الحياة، لكن هذا الفكر كان يتعد عن التفسير في كثير من الأحيان، ولقد تفجرت في

الظلال أفكار اتخذت مسارها إلى قلوب الناس إزاء الأوضاع الجاهلية التي تعيشها الأمة، هذه الأفكار التي تميزت بالقوة والشدة كانت عقبة لمن جاء بعده فيما يتعلق على وجه الخصوص بقضايا الحكم والحاكمية والجاهلية والعزلة، وهي عقبة تم تجاوزها بكل هدوء من أبناء الحركة نفسها، ولئن ضجر سيد رحمه الله من الفقه النظري الذي أطلق عليه فقه الأوراق، فقد جاء بعده من يضجر ببعض الأفكار الورقية!!

ذكر مالك بن نبي في استعراضه لجهود الإصلاح التي التزمت الجناح النظري وبين تلك التي جعلت من الآية القرآنية إلزاماً بالتجديد وليست أداة تجديد فحسب - أن المجتمع الإسلامي الأول لم يتأسس على عاطفة مجردة أو شعور ساذج، بل قام على عمل جوهرى هو "المواخاة" بين الأنصار والمهاجرين، وكان ذلك ميثاقاً لتلك الحركة الحديثة التي حاولت التأليف بين أعضاء المجتمع تأليفاً يحمل معنى المشاركة فى الأفكار والأموال، ولم يكن لزعيمها من نظرية يركن إليها سوى القرآن نفسه، ولكنه القرآن الذى يحرك الحياة، وإذا كانت الحركة الإصلاحية التقليدية لم تقم إلا على الأساس ذاته، أى على القرآن، فإن الآية القرآنية لم

تكن لتستخدم فى منهجها إلا بوصفها وسيلة منطقية تساق لغرض تعليمي، فالقرآن فى منطقها معلم يقدم لها مقاييس من كل نوع، وبراهين تفحم الخصوم، وأدلة تدين بعض التقاليد والبدع التي لا تتفق وما جرى عليه السلف، وهو أيضاً نموذج جمالى، بل مجموعة من المقاييس الأدبية تستخدمها بعض العلوم الاستنباطية كعلوم البلاغة، وفى كل هذه الحالات، لم تكن الفكرة القرآنية لتمس ضمير المسلم أو طبيعته، لا تمس بجمال حياته، وجوانب فكره ومناحي سلوكه فهى بذلك أداة للتجديد أكثر من أن تكون إلزاماً بالتجديد، وهذا ولا شك أمر مهم، إذ كان على أية حال أساس النهضة الراهنة؛ فالتجديد هو التفسير النفسى لما أطلقنا عليه لفظة التكديس، ولكنه يعد أيضاً نوعاً من الشرط المادى الضرورى لعملية التجديد؛ تجدد النفس الذى هو جوهر النهضة على حين يعد التجديد الذى يتصل بالفكر وحده إصلاحاً ظاهرياً^(٣٧).

ويرى أن مشكلة التفسير تظل خطيرة بالنسبة لاعتقاد المسلم من جهة، وبالنسبة لمجموع الأفكار الدارجة التي هى أساس الثقافة الشعبية من جهة أخرى، ومن المعلوم أن كل مجتمع

يحتوى مشكلة أفكار دارجة تحرك الجماهير، كما يحتوى مشكلة أفكار علمية تخص المثقفين، وكما أن هذه تحدد لدى القادة والعلماء حلولاً نظرية لبعض المشكلات، فإن تلك تحدد السلوك العملى للجماعات إزاء هذه المشكلات التى تصادفهم فى الحياة، ففى العالم الإسلامى توجد طبقة مثقفة مقتنعة بحركة الأرض، ولكن هناك جمهوراً كبيراً من الدراويش، وشعباً من الجهال من كل نوع يصر على اعتقاده بأن الأرض ساكنة تحملها العناية على قرن ثور، وهذه الفكرة الدارجة قد تؤثر فى توجيه التاريخ أكثر من الفكرة العلمية؛ لأنها تستند إلى خرافة مفسر غير موفق يرى الأرض على قرن ثور، ولناخذ مثلاً "البوصلة ومقياس الزاوية" فعلى الرغم من أنهما من إنتاج أفكار المسلمين الفنية، فإن العالم الإسلامى لم يستخدمها مثلاً فى اكتشاف أمريكا؛ لأنه كان مشلولاً آنذاك عن التقدم العقلى والاجتماعى بأفكار شعبية ميتة. أليست هذه المأساة التى أراد الغزالي أن يعبر عنها فى بيته المشهور:

غزلت لهم غزلاً رقيقاً فلم أجد

لغزلى نسيجاً فكسرت مغزلى

إن مشكلة التفسير القرآنى على أية

حال هى مشكلة العقيدة الدينية لدى

المتعلم، كما أنها مشكلة الأفكار الدارجة لدى رجل الشارع، ومن هاتين الوجهتين ينبغى أن يعدل منهج التفسير فى ضوء التجربة التاريخية التى مر بها العالم الإسلامى^(٣٨). ويعنى مالك بن نبي بمشكلة العقيدة تصور المفسر لمفهوم الكون والحياة والإنسان والعلاقات القائمة بينها، هذا التصور الذى لم يتمثل فى العمل التفسيرى، أو قل لم ينبثق العمل التفسيرى منه، لا أن المفسر يواجه مشكلة فى التصور الصحيح لمفهوم العقيدة أو معناها، كلا. بل يعد العقيدة أو الفكرة الدينية التى تدفع إلى العمل، والتى تجعل من المسلم مثلاً ريادياً من أسس النهضة الحديثة بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية، فيقول: "إن الذى ينقصنا هو العمل بموجب العقيدة الإسلامية، الإسلام وحده هو الذى يمكن أن يعيد المسلمين إلى عالم الحضارة والخلافة المبدعة، ويدخلهم فى حلبتها، ولكن شريطة أن يعتبروا أن هذه العقيدة رسالة ضرورية ولا غنى عنها، ولكن العقيدة لا يمكن أن تحرك الطاقات إلا بقدر تسخيرها لحاجات أبعد وأسمى وأجل من الحياة اليومية، ونحن لا نرى لعقيدتنا الإسلامية هيمنة على طاقاتنا الاجتماعية، ولهذا فهذه الطاقات معطلة تماماً؛ لأننا جعلنا من الإسلام وسيلة

للحياة الأخروية، بينما كانت في عهد رسول الله عليه صلوات الله وأزكى سلام وسيلة النجاة في الحياة الأخروية، وأيضا وسيلة المجد والعزة والحضارة في الحياة اليومية^(٣٩).

أما ما ذكره بشأن مشكلة الأفكار الدارجة فهي الأخرى ترجع إلى التصور الحضارى للعقيدة، وليس سببا منفصلا، وعلى افتراض أنه يعد مشكلة في التفسير فذلك على نطاق ضيق جدا. إلا إذا عني بالأفكار الدارجة تلك التي استقت مادتها من الإسرائيليات وغيرها، فهي بالفعل كان لها أثرها السيئ على أفكار المسلمين، وتصبح المشكلة الحقيقية للتفسير إذن هي التوظيف الحضارى للعقيدة الإسلامية، هذا التوظيف الذي لو بات في عرف المفسر المشكل الحقيقي لتغيرت وجهة التفسير منذ أمد بعيد.

ويتصل بهذه المشكلة أو يتفرع عنها أن النزعة الفردية لما طغت على تفسير القرآن أوجدت نوعا من الانعزالية التي لا تعطى فرصة أو مجالا للنقد، وبعبارة أخرى، هناك هوة أو فجوة بين كل اتجاهات التفسير، ولو أن العمل التفسيري بنى بعضه على بعض، وابتدأ الآخر من حيث انتهى الأول لتعدلت

مناهج التفسير في عهد مبكر؛ بسبب أن الآخر لا يمكنه أن يبنى على الأول قبل أن يقوم بعملية نقد وتمحيص، وتعديل وتقويم؛ لردم الهوة، وغلق الفجوة، والانطلاق من أرضية صلبة نحو أفاق أوسع، ومجالات أرحب في فهم القرآن وتفسيره، وهذا في رأيي ما نحتاج إلى إدراكه اليوم خاصة وأن العلماء الموسوعيين قد ندر وجودهم، ومما يعوض عن ذلك ويسد النقص قيام جهود جماعية تتعاون لإعادة دور القرآن في الحياة العملية.

وبعد كل هذا التجوال في مناهج التفسير يمكنني أن أقول - ولست أول من يقول: إن التفسير الموضوعي للقرآن هو البديل الذي أراه ضرورياً وعصرياً، ونعني به حصر الآيات التي تعالج موضوعاً معيناً إن على مستوى القرآن أو على مستوى سورة منه ودراستها دراسة علمية منهجية^(٤٠). وترجع أهمية طرحه كبديل تفسيري منهجي لأسباب عديدة، منها: أنه يضع حداً للاختلاف بين العلماء في كثير من المفاهيم والحقائق القرآنية، ذلك أن آراءهم وتصوراتهم عن حقائق القرآن يعثرها التجزيئية وعدم الشمول، فما من مجلس نقاش علمي يدور إلا وترى العلماء يتجادلون فيه آيات القرآن كل إلى

جانبه. والتفسير الموضوعي يضع حداً لذلك الخلاف؛ لأنه يقوم على دراسات تستقصى وتستوعب فهم آيات القرآن الواردة في الموضوع الواحد، لتبين التصور القرآني الشمولي لتلك الموضوعات.

ومنها: أن موضوعات القرآن لم تقتصر على الجوانب التي برع فيها علماء الشريعة، أعنى: التشريع والأحكام الفقهية واللغة والبلاغة... بل تتضمن أساساً في علوم السياسة والاقتصاد والنفوس والاجتماع والتربية والإعلام.... وبهذا يتطلب التفسير الموضوعي مشاركة شريحة واسعة من علماء الأمة على اختلاف تخصصاتهم في فهم القرآن والكشف عن جوانب هدايته وإعجازه.

ومنها: أن معرفة التفسير الموضوعي تؤدي إلى معرفة الحقائق القرآنية في مسائل الكون والمجتمع والحياة والإنسان، مما يجعل إمكانية استنباط نظريات متكاملة فيها كبيرة، لكن الغفلة عن ذلك وخاصة في ظل مواجهة الوحدات الموضوعية في عالم الثقافة الغربية أدى إلى انهيار العلماء أمامها وزعزعتهم فلم يكونوا واقفين حيثئذ على أرضية صلبة، ولم يستطيعوا الانطلاق الواضح من هداية القرآن

الكريم لمواجهة التيارات الحديثة والمبادئ الدخيلة، وكان من الطبيعي أن ينتهي أمر المثقفين الجدد إلى تصديق تلك الوحدات من الأفكار الغربية في غيبة المعرفة الصحيحة للإسلام الحق ومذهبيته المتوازنة في الوجود كله، ولو كانت حقائق القرآن حاضرة في عقول المسلمين، وسنته الكونية واضحة أمام أبصارهم؛ لاستطاعوا منذ أمد أن يدركوا الخلل ويتعمقوا في الأسباب الكامنة وراء حركة التاريخ كما أخبرهم بها القرآن الكريم، ولما انهزموا أمام الحضارة الغربية كل هذه الهزيمة، ولما تركوا دينهم وقرآنهم وكأنهم لا صلة لهم بالإسلام^(٤٠).

ومنها: الوحدة في منهج تفسير القرآن وفهمه، فإن شأن المؤسسات التعليمية أن تفصل في مسافاتها الدراسية بين التفسير التحليلي والتفسير الموضوعي، وترى فيهما نمطين منهجيين مختلفين، في حين أن المنهجين يتحدان في تجلية حقائق القرآن وبلورتها، فالتفصيل والتفريع يتم في إطار وحدة الموضوع الذي يتعامل معه المفسر، وبذا يتم التخلص من التجزئية في فهم القرآن.

لكل هذه الأسباب وغيرها نرى - مع من يرون من العلماء - في التفسير

الموضوعى بديلاً حياً واقعياً فى فهم القرآن والتعامل معه.

وأهم ما فى هذا المنهج أنه يأخذ بعين الرعاية والاهتمام قضايا الواقع ومعضلاته ويعمل على حلها، وأهم ما فيه كذلك سير النصوص القرآنية على ضوء الإمكانيات المتاحة والأحوال المعيشة - سيرها لتتنزل على أرض الواقع كاشفة وهادية للتي هى أقوم، وبهذا نتجاوز التكرار فى عملنا التفسيري، فكل مفسر يعمل على تأصيل حقائق القرآن فى واقع عصره وواقع مجتمعه مما يدفع إلى الاجتهاد والتفكير الحر والعمل المنضبط وفق الأسس المعتمدة فى فهم القرآن وتفسيره.

ومن الجناية على القرآن وإعجازه وعالميته وشموله أن يبقى تفسيره يدور فى إطار ما قاله الطبرى والزمخشري والرازي والقرطبي وغيرهم...

وفى ضمن هذا الإطار تساءل د. عدنان زرزور قائلاً: "هل نجح المفسرون خلال العصور فى تقديم الزاد الكافى أو اللازم للمجتمع الإسلامى بما يناسب الحالة التى يكون عليها، أو آل إليها بعد عصر الصحابة والأجيال الأولى، ترميماً أو إعادة صياغة، أو إحياءً ونفخاً للروح؟ ذكر فى الإجابة عن هذا السؤال ملاحظتين:

الأولى: أن المفسرين انشغلوا بتثقيف المسلم بأنواع المعارف اللغوية والنحوية والبلاغية والفقهية والتاريخية... حتى إن وقوفهم الطويل واجتهاداتهم المتنوعة أمام آيات الأحكام الذى جاء فى وقته أو كانت له أسبابه ودواعيه لم يحملهم على الالتفات - والمجتمع الإسلامى آخذ بالتدهور، وصورة المسلم الفاعل المؤثر آخذة بالتشتت والانفعال - أو التركيز على الإطار التربوى والأخلاقي لتلك الآيات، أو على قاعدتها الإيمانية وأساسها العقائدى الذى وردت فى سياقه. إن المفسرين - بوجه عام - لم يتجهوا إلى كل هذا ليسلطوا عليه الضوء، وليكون موضع الدرس والبحث والتفسير الطويل

قال: حتى إذا وصل بنا الحال إلى الحاضر العلمانى بقيت جامعاتنا ومعاهدنا الدينية على سنة هؤلاء المفسرين، فما زلنا نعول على كتبهم ونكتفى فى معظم الحالات بمناهجهم وما "نصوا" عليه فى تفاسيرهم أقول: "نصوا"؛ لأن بعضنا ربما نزل أقوال المفسرين والفقهاء منزلة النصوص! وحين حاول بعض المفسرين أن يجعلوا من تفاسيرهم - فى ضوء الغاية التى من أجلها نزل الكتاب - دليلاً إلى المجتمع الإسلامى والأمة الإسلامية، وليس فقط

دليلاً ثقافياً لعلوم الشريعة من فقه وأصول وجدل - لم يجد مثل هذا العمل صداه المناسب. وهذا هو السبب في عدم أداء علم التفسير لوظيفته الاجتماعية. والسبب في المعنى التاريخي أو مدى الانقطاع الذي يشعر به طالب علوم الشريعة، على الرغم من أن مثل هذا الشعور إن جاز على علم الفقه أو تاريخ الفرق فإنه لا يجوز أن يخامر الدارس لتفسير القرآن؛ لأن القرآن الذي لم يعجز عن خطاب الإنسان في أى عصر، ولم يحمله كذلك أكثر مما يطيق كتاب جميع العصور. ولو أننا فهمنا "المعاصرة" في هذا الخطاب المعجز... على أنها اللحظة التي نتلقى فيها الخطاب "يا أيها الناس" أو "يا أيها الذين آمنوا" إذاً لما اكتفينا بتفسير القرآن على هذا النحو "التراثي"، أى: على هذا النحو الذي تتمثل فيه فهم واجتهادات الأجيال السابقة.

الملاحظة الثانية: أن المنهج القديم قد قلص آفاق المعاصرة التي يوصف بها القرآن من خلال وقوعه في أخطاء عديدة، وبخاصة في تفسير آيات الكون والطبيعة التي تشغل حيزاً كبيراً في النص القرآني، ومن خلال النزعة الكلامية "العقيدية" والمذهبية "الفقهية" التي حكمت تفاسيرهم، حتى أن حركة

التفسير كانت منذ أن تأصل الخلاف بين المتكلمين وأصحاب الفرق صورة عكست نطاق الخلاف، وكانت في بعض الأحيان استجابة لها، أو محاولة لتأكيداتها والانتصار لها، مما بُعد بالتفسير عن الحياة الواقعية^(١).

وبالرغم من ذلك، فإن إصلاح منهج التفسير لا يعنى أبداً القفز عن تراثنا التفسيري الذي قدمه علماؤنا، بل يجب الوقوف عليه ودراسته والاستفادة منه؛ فإن فيه جوانب حية ذات قيمة عظيمة تدل على مبلغ رسوخ علمائنا في العلم، وقدرتهم على تثوير نصوص القرآن واستنطاقها باستنباط الوجوه العديدة من آياته الكريمة، ولعلم قوة الفهم التي تتالت على التعامل مع تلك النصوص؛ ليكون ذلك كله مرشداً في عملية بناء منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

وبعد، فقد كان المشكل في مفهوم مصطلح "تفسير" أنه قد توضح بناء على الحصيلة المعرفية لكل مفسر، فمن برع في علم النحو واللغة تجلّى في معنى التفسير عنده هذا المفهوم، ومن برع في علم الفقه والأحكام والحلال والحرام كان مفهوم التفسير لديه أن يبرز هذه الجوانب من خلال تفسيره لكتاب الله، وظل هذا المصطلح مطلقاً لم تتحد معالمه

بصورة شمولية منضبطة على ضوء رسالة الأمة، ومفهوم الخلافة، والمواجهة الحضارية، ولم يحكم عمل المفسر إرادة واضحة من التفسير، ففي حين يكون بإمكانه أن ينشئ تفسيراً للقرآن يصل إلى ثلاثين ألف ورقة، وقد يختصره إلى نحو العشر، ومن ثم لم تتحدد قضايا البحث وهمومه عند المفسر، بالرغم مما تميز به المفسرون من دقة وجلد في تدوين هذه الكتب الضخمة في شرح معاني القرآن الكريم.

وبالرغم من ذلك كذلك، فإن النهج التفسيري القديم لم يعن بمعالجة الواقع الحياتي للأمة، وتحليل الظواهر المرضية التي عانت منها المجتمعات الإسلامية، وتوجه إلى قضايا أخرى نظرية لا تُعبر - في الغالب - عن هموم الأمة وآمالها، واشتغل كثيراً بمعارك جدلية مذهبية فقهية أو كلامية أو نحوية، وإن كتب التفسير لم يبن بعضها على ضوء بعض فيبتدئ الآخر من حيث انتهى الأول، بل كان أن ابتداء الآخر من حيث بدأ الأول، فكانت هناك جهود ضخمة متراكمة متكررة، ولم تتجل فيه أهداف القرآن الشاملة ومقاصده الجامعة على مستوى عالمية الرسالة، ومهمة الخلافة، أو قل: غابت هذه الأهداف والمقاصد وراء التفرعات الكثيرة والمباحث

العديدة التي شغلت المفسر، وحوصرت هذه الأهداف والمقاصد؛ لتظل في البيئة المحلية التي عاش فيها المفسر، ولم تأخذ أبعادها العالمية.

وكان النهج التجزيئي في تفسير القرآن قد ساعد على إيجاد تفاوت في حجم التفسير ومقداره بالنسبة إلى كل سورة من سور القرآن، فتجد المفسر يحشد حصيلته المعرفية في أول التفسير، ويكثر من الإحالات عقب ذلك، على وجه يرهق القارئ أحياناً، فتأتي لتنظر في تفسير "سورة الملك" مثلاً فلا ترى في تفسيرها شيئاً مهماً؛ لأن المفسر قد استوفى الحديث في قضايا مشابهة في أول التفسير، وتجد كذلك تقطيعاً لوحدة الفهم الشمولي للقرآن الكريم حين يكون لكل آية سبب نزول!

وأما النهج الحديث في التفسير فقد كان إمامه بمفهوم التفسير أوسع وأشمل، وتجاوز شيئاً من سلبات النهج القديم، فنهج الإمام محمد عبده نهجاً كان حريصاً فيه على أن يربط التفسير بالواقع الذي تعيشه الأمة وتحياها... وكذا حاول اتباع المدرسة الاجتماعية، لكن تفسيرهم لم يبرز فيه الطابع التجديدي من حيث النهج، وكانت عملية الإصلاح التي تبنتها مدرسته تفتقر إلى تشخيص حقيقي لعلل الأمة وأمراضها،

وغلب التأويل العقلي المتكلف على فهم كثير من آيات القرآن..

لقد ساد النهج الحديث بعض ما ساد النهج القديم من مشكلات، كان أهمها اصطباغ التفسير باللون الثقافي للمفسر واهتماماته الشخصية، كما هو صنيع مدرسة التفسير العلمي ومدرسة التفسير الأدبي، فكانت المبالغة والتكلف أهم ما يتميز به تفسير الجواهر لطنطاوى جوهرى، وكانت نصوص القرآن فى الغالب عرضة لهوى المفسر العلمى ومآربه، وكان أن أتى الإصلاح من أبوابه الخلفية إن لم يكن من نوافذه الضيقة، أو من مداخله الهامشية!! رغم توجيهها الأنظار إلى شىء من الأزمة الحضارية التى تعاني منها الأمة، وهو توجيه تشكر له.

وبالرغم من توجيه المدرسة الأدبية درس القرآن وتفسيره إلى الوجه الموضوعى إلا أن ذلك كان لحساب النزعة الأدبية التى هى فى الحقيقة اهتمامات شخصية أولية للمفسر الأدبي.

وكان صاحب الظلال قد أولى عناية فائقة لقضايا الأمة، إلا أن تصوره لحلول مشكلاتها كان نظرياً نوعاً ما، ولم يكن تفسيره بالمعنى المعهود للتفسير، فقد

تجاوز بعض الأسس اللازمة له، كالبحث فى مفردات الآيات والكشف عن معانيها، وكان يقف فى ظلال الآيات ويلمسها - من مسافات متفاوتة - لمسة الأديب ذى الإحساس المرهف.

لذلك كله رأينا أن هناك إشكالاً حقيقياً فى مفهوم التفسير ومنهجه، ونرى أن الخروج من هذا الإشكال يتم بطرح النهج الموضوعى فى التفسير، فهو أهم ما تتوجه له العناية فى الوقت الراهن؛ لأنه يجلى حقائق القرآن التى غابت عن أذهاننا فى ميادين كثيرة، ويجعل إمكانية النجاح فى المواجهة الحضارية العالمية فى جانب المسلمين، أقول: إن مفاهيم القرآن ينبغي أن تشغل الساحة الفكرية العالمية، وتأخذ طريقها إلى عقول البشر جميعاً، فنريد تفسيراً للقرآن ندخل به ذلك الميدان.

أضف إلى ذلك أن التفسير الموضوعى لا مجال فيه لتكديس العلوم النظرية والثقافات الشخصية؛ لأن المفسر يعيش فى إطار مجموعة نصوص قرآنية تعالج قضية واقعية عملية أو معرفية، ومن ثم ينحصر تفكير المفسر فى هذه القضية ليجلى التصور القرآنى الشمولى فيها، ويبين الحل القرآنى لها،

تضخيم لبعضها على حساب البعض
الآخر.

وبذا يأخذ كل موضوع أو سورة قرآنية
ما يستحق من البحث المستقل دون



الهوامش

- (١) قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، انظر: محمد عبد الله بن البيع النيسابوري الحاكم؛ المستدرک علی الصحیحین (بدون تاریخ)، دار المعرفة، بیروت، ج: ١، ص: ٥٥٧.
- (٢) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي؛ البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (١٩٥٧)، مطبعة الحلبي، مصر: ١٤٨/٢.
- (٣) انظر جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي؛ الاتقان في علوم القرآن (١٩٧٣)، المكتبة الثقافية، بيروت: ١٧٤/٢.
- (٤) المصدر السابق: ١٧٤/٢.
- (٥) البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج: ٢، ص: ١٤٧.
- (٦) انظر: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني؛ مفردات القرآن، تحقيق محمد كيلاني (بدون تاريخ) دار المعرفة بيروت، ص: ٣٨٠.
- (٧) قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولا أعرف له علة ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي: انظر المستدرک علی الصحیحین، مرجع سابق، ج: ١، ص: ٣٥.
- (٨) انظر: أبو حامد الغزالي؛ إحياء علوم الدين (بدون تاريخ)، دار الندوة، بيروت ج: ١، ص: ٢٨٩.
- (٩) انظر: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي؛ طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي ووزميلة (١٩٦٥)، مطبعة الحلبي، مصر. ج: ٣، ص ١٢٣.
- (١٠) انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي؛ مفاتيح الغيب (١٩٨٥)، دار الفكر، بيروت، ج: ١، ص: ١١.
- (١١) انظر: محمد حسين الذهبي؛ التفسير والمفسرون (١٩٨٧) إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان ج: ١، ص ٢٩٦.
- (١٢) أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون؛ المقدمة (١٩٨٤)، دار القلم، بيروت، ص: ٤٣٩-٤٤٠.
- (١٣) مصطفى الصاوي الجويني؛ مناهج في التفسير (بدون تاريخ)، منشأة المعارف، الإسكندرية. ص: ٣٨٦.
- (١٤) انظر: محمد بن جرير الطبري؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٩٨٠)، دار المعرفة، بيروت، ج: ١، ص: ٢٥-٢٦.
- (١٥) إبراهيم خوشيد وزملاؤه، دائرة المعارف الإسلامية (بدون تاريخ)، دار الشعب، مصر ج: ٩، ص: ٤٢٦-٤٢٧.

(١٦) حسين حنفى؛ مناهج التفسير ومصالح الأمة (١٩٨١) ملتقى الفكر الإسلامى الخامس عشر، الجزائر، حزمة رقم ١٥، ص ١٤٥.

(١٧) إبراهيم خوشيد، دائرة المعارف، مرجع سابق، ج ٩، ص: ٤٢٧.

(١٨) محمد رشيد رضا؛ تفسير المنار (١٩٧٣)، دار الفكر، بيروت، ج: ٤، ص: ٢٨٠.

(١٩) محسن عبد الحميد؛ العلوم الإسلامية وحياتنا المعاصرة: العقيدة والتفسير (بحث مخطوط قدم إلى مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، الواقع والطموح، أب، ١٩٩٤، عمان) ص: ٨.

(٢٠) مالك بن نبي؛ الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين (١٩٨١)، دار الفكر/ دمشق، ص: ٥٧.

(٢١) عباس محمود العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده (بدون تاريخ) الهيئة المصرية للتأليف والنشر، مصر ص: ٢١١.

(٢٢) محمد الفاضل بن عاشور: روح الحضارة الإسلامية (١٩٩٢)، نشر المعهد العالمى للفكر الإسلامى، فرجينيا، الولايات المتحدة، ص: ٥٣-٥٤.

(٢٣) محمد الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله (١٩٧٢)، دار الكتب الشرقية، تونس انظر ص: ٢٤١، ٢٥١.

(٢٤) انظر: محمد البهى؛ الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى (بدون تاريخ)، مكتبة وهبة، القاهرة، ص: ١٣٧.

(٢٥) رضا: تفسير المنار، مرجع سابق، ج: ١، ص: ١٧-٣١.

(٢٦) راجع تفسيره للآيتين ٧٢، ٢٤٣ من سورة البقرة فى تفسير المنار: ٣٤٧/١، ٤٥٨/٢، وتفسيره للمعوذتين فى تفسير جزء عم (١٩٨٥)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ص: ١٨٢-١٨٦.

(٢٧) ابن نبي، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: ٥٨ "بتصرف".

(٢٨) طنطاوى جوهري؛ الجواهر فى تفسير القرآن (بدون تاريخ)، دار الفكر؛ بيروت: ٢/١.

(٢٩) انظر؛ الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٣٠) حسين حنفى؛ مناهج التفسير ومصالح الأمة، مرجع سابق، ص: ١٤٣.

(٣١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق: ٤٢٩/٩ - ٤٣٠.

(٣٢) المصدر السابق نفسه.

(٣٣) عفت الشرقاوى، قضايا إنسانية فى أعمال المفسرين (١٩٨٠) دار النهضة العربية، بيروت، ص: ١٠٥.

(٣٤) محمد إبراهيم شريف؛ اتجاهات التجديد فى تفسير القرآن فى مصر (١٩٨٢)، دار التراث، القاهرة، ص: ٥٠١ - ٥٠٢.

(٣٥) المصدر السابق نفسه، ص: ٥٠٢-٥٠٣.

(٣٦) انظر: محمد أحمد خلف الله: الفن القصصى فى القرآن (١٩٧٢)، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ص: ١٣١.

(٣٧) مالك بن نبي؛ وجهة العالم الإسلامى، ترجمة عبد الصبور شاهين (١٩٨٦)، دار الفكر، دمشق، ص: ١٥٦-١٥٧، ويعنى مالك بالتكديس عالم الأشياء والحاجات وكل ما هو مستورد.

(٣٨) الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: ٥٨-٥٩.

(٣٩) سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي (١٩٩٣)، نشر المعهد العالمى للفكر الإسلامى، فرجينيا، ص: ١٢٩، نقلاً عن "حوار لجملة الشبان المسلمين مع مالك بن نبي، العدد ١٧١، شهر مايو، ١٩٧١.

(*) يراجع فى هذا كتابنا "منهجية البحث فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم (١٩٩٥) دار البشير، عمان.

(٤٠) انظر هذا فى كلام د. محسن عبد الحميد فى بحثه السابق: العلوم الإسلامية وحياتنا المعاصرة، ص: ٨، ٩.

(٤١) انظر: عدنان زرزور؛ منهجية التعامل مع علوم الشريعة فى ضوء التحديات المعاصرة (بحث مخطوط ألقى فى مؤتمر علوم الشريعة فى الجامعات: الواقع والطموح، الذى عقد فى عمان فى شهر آب، ١٩٩٤)، ص: ٥-٧.



دليل المصادر والمراجع

- (١) الأصفهاني الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني؛ مفردات القرآن، تحقيق محمد كيلاسي (بدون تاريخ)/ دار المعرفة، بيروت.
- (٢) البهي محمد؛ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (بدون تاريخ) مكتبة وهبة، القاهرة.
- (٣) جوهرى طنطاوى؛ الجواهر فى تفسير القرآن (بدون تاريخ)، دار الفكر، بيروت.
- (٤) الجوينى مصطفى الصاوى؛ مناهج فى التفسير (بدون تاريخ)، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- (٥) الحاكم محمد بن عبد الله بن البيع النيسابورى؛ المستدرک على الصحيحين (بدون تاريخ)، دار المعرفة، بيروت.
- (٦) حنفى حسين؛ "مناهج التفسير ومصالح الأمة" (١٩٨١) ملتقى الفكر الإسلامى الخامس عشر، الجزائر.
- (٧) الخطيب سليمان؛ "فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي" (١٩٩٣)، نشر المعهد العالمى للفكر الإسلامى، الولايات المتحدة، بالتعاون مع المؤسسة الجامعية، بيروت.
- (٨) ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن بن محمد؛ المقدمة (١٩٨٤)، دار القلم، بيروت.
- (٩) خلف الله محمد أحمد؛ الفن القصصى فى القرآن (١٩٧٢)، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر.
- (١٠) خورشيد إبراهيم، وزملاؤه؛ دائرة المعارف الإسلامية (بدون تاريخ)، دار الشعب، مصر.
- (١١) الذهبى محمد حسين؛ التفسير والمفسرون (١٩٨٧)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان.
- (١٢) الرازى فخر الدين محمد بن عمر؛ مفاتيح الغيب (١٩٨٥)، دار الفكر، بيروت.
- (١٣) رضا محمد رشيد؛ تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار (١٩٧٣)، دار الفكر، بيروت.
- (١٤) زرزور عدنان؛ منهجية التعامل مع علوم الشريعة فى ضوء التحديات المعاصرة (بحث مخطوط ألقى فى مؤتمر علوم الشريعة فى الجامعات؛ الواقع والطموح، أ ب، ١٩٩٤، عمان).
- (١٥) الزركشى بدر الدين محمد بن بهادر؛ البرهان فى علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (١٩٥٧) مطبعة الحلبي، مصر.
- (١٦) السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن على؛ طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطنحاحى وزميله (١٩٦٥)، مطبعة الحلبي، مصر.
- (١٧) السيوطى جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر؛ الإتيقان فى علوم القرآن (١٩٧٣)، المكتبة الثقافية، بيروت.
- (١٨) الشرقاوى عفت؛ قضايا إنسانية فى أعمال المفسرين (١٩٨٠)، دار النهضة العربية، بيروت.

- (١٩) شريف محمد إبراهيم؛ اتجاهات التجديد في تفسير القرآن في مصر (١٩٨٢)، دار التراث، مصر.
- (٢٠) الطبري أبو جعفر محمد بن جرير؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٩٨٠)، دار المعرفة، بيروت.
- (٢١) ابن عاشور محمد الفاضل؛ التفسير ورجاله (١٩٧٢)، دار الكتب الشرقية، تونس.
- (٢٢) ابن عاشور محمد الفاضل؛ روح الحضارة الإسلامية (١٩٩٢)، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة.
- (٢٣) عبد الحميد محسن؛ العلوم الإسلامية وحياتنا المعاصرة: العقيدة والتفسير (بحث مخطوط قدم إلى مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والتطويع، أب، ١٩٩٤، عمان).
- (٢٤) عبده محمد؛ تفسير جزء عم (١٩٨٥)، دار ومكتبة الهلال، بيروت.
- (٢٥) العقاد عباس محمود، عبقرى الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده (بدون تاريخ)، الهيئة المصرية للكتاب، مصر.
- (٢٦) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد؛ إحياء علوم الدين (بدون تاريخ)، دار الندوة، بيروت.
- (٢٧) ابن نبي مالك؛ الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين (١٩٨١)، دار الفكر، دمشق.
- (٢٨) ابن نبي مالك؛ وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين (١٩٨٦)، دار الفكر، دمشق.



مصادر المعرفة

في الفكر الديني والفلسفي

دراسة نقدية في ضوء الإسلام

تأليف: د. عبد الرحمن بن زيد الزبيدي

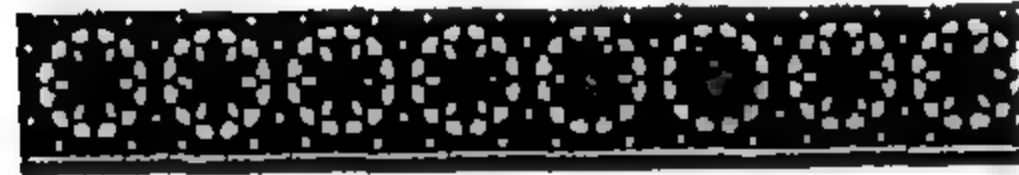


المعهد العالمي للفكر الإسلامي
الرياض - المملكة العربية السعودية

مَصَادِرُ الْمَعْرِفَةِ

في الفكر الديني والفلسفي
دراسة نقدية في ضوء الإسلام

تمت
الرياض - ١٤١٠ هـ



هذا الكتاب يقول لقد أصبح البحث في المعرفة - ماهيةً وقيمةً ومصدرًا، ضرورة علمية وفكرية لا يمكن تجاوزها بدعوى أنها مسألة نظرية. وقد تميز هذا البحث الدقيق - بما فيه من معلومات وافية، وما استشهد به من نصوص منتقاة، بحسن الاختيار وأمانة النقل، ودقة التوثيق، وحسن العرض، وسلامة العزو إلى ما اعتمد من مصادر أصلية ومراجع جيدة جاءت متنوعة وافية بالغرض.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الْبَحْثُ

موقف الإسلام من الصراع
د. أحمد صدقو الدجاني

الحديث متصل منذ انتهاء الحرب الباردة في مطلع التسعينات حول العلاقات بين الحضارات في عالمنا. وقد برزت من خلال هذا الحديث مدرسة فكرية ترى أن الصراع بين هذه الحضارات هو الذي سيحكم العلاقات الدولية ويتحكم فيها. وبالمقابل برزت مدرسة فكرية أخرى تنادى بالحوار بين الحضارات بلوغاً للتعارف ومن ثم التعاون وما أكثر الندوات التي تناولت موضوع الحوار، ومثلها المؤتمرات. وقد اختار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية أن يكون موضوع مؤتمره الثامن لعام ١٩٩٦م هو "الإسلام ومستقبل الحوار الحضاري"، "نظراً لما للحوار من أهمية بالغة في ارساء دعائم السلام

والاستقرار".

أحد الأسئلة المطروحة ضمن هذا الموضوع هو "إذا كان الإسلام يدعو إلى الحوار، ويحث على التفاعل الحضاري لإزدهار العمران، فما هو موقفه من الصراع؟"

جذبني هذا السؤال فرأيت أن أجتهد في محاولة الإجابة عنه، ناظراً بداية في مفهوم الصراع والتعرف على ظاهرتيه، ثم مستحضراً موقف الإسلام من الصراع كما نراه من خلال الكتاب المبين، ثم مستذكراً كيف تجلّى هذا الموقف عملياً في الممارسة على أرض الواقع، وأخيراً بلورة رؤية مستقبلية.

والصراع في لسان العرب "الطرح بالأرض"، وفي القرآن الكريم ﴿فستري

القوم فيها صرعى» [الحاقة: ٧]. وكلمة الصراع توحى بوجود طرفين يتصارعان أو أكثر، وباستخدام القوة. وقد يكون أحد الطرفين هو النفس الأمانة بالسوء. والصراع نشاط موجود فى كل مكان من عالم الإنسان. وظاهرة الصراع هى إحدى الحقائق الثابتة فى واقع الإنسان والجماعة، وعلى مستويات الوجود البشرى كافة. وهى تعبر عن "موقف ينشأ من التناقض فى القيم أو فى المصالح بين أطراف تكون على وعى وإدراك بهذا التناقض مع توافر الرغبة لدى كل منها للإستحواذ على موضع لا يتوافق، بل وربما يتصادم مع رغبات الآخرين. فالظاهرة تعنى وجود تعارض فى أحد أبعاد الوجود البشرى. واستمرار هذا التعارض وربما التناقض يؤدى إلى أحد أمرين إما الصدام بين الأطراف أو إدارته وحله." كما يقول د. أحمد فؤاد رسلان فى مقدمة كتابه "نظرية الصراع الدولى".

يرتبط الصراع بالقيم، وبما يعتقده الإنسان من أنه خير وشر، وتقوى وفجور، وعدل وجور، ومعروف ومنكر، وإيمان وكفر... وقد أوضح لويس كوسر ذلك فى تعريفه الذى أشار أيضاً إلى تحقيق وضعيات نادرة أو مميزة، وفرق فيه بين الصراع والمنافسة

التي لا تتضمن السعى لمنع المنافسين من تحقيق أهدافهم.. ويلاحظ العلماء الذين درسوا الصراع أنه يمكن أن يكون عنيفاً أو غير عنيف، كما يمكن أن يكون ظاهراً ومسيطرًا، أو خفياً متنجياً، ويمكن السيطرة عليه أو غير ممكن، وقابلاً للحل أو غير قابل، وقد ميزوا بينه وبين التوتر الذى يتضمن العداوة والخوف والشك وتصور اختلاف المصالح، ولكنه لا يمتد بالضرورة إلى أبعد من الإتجاهات والإدراكات ليصبح مواجهة مفتوحة بين الإرادات، والتوتر يسبق غالباً مرحلة انفجار الصراع، وهو يلزمه، وهناك علاقة قوية بين أسباب كل منهما، ويميز هؤلاء العلماء بين ثلاثة مستويات من الصراع إنطلاقاً من طبيعة أطرافه؛ فهناك صراع بسيط بين أفراد يمارسونه مباشرة، وصراع منظمات يتم بين جماعات منظمة مثل صراع الدولة مع النقابات العمالية، وصراع جماعات لكل منها انتماءها.

واضح أن ظاهرة الصراع البشرى قديمة بدأت مع وجود الإنسان، منذ أن توعد أحد ابني آدم أخاه "لأقتلك" ثم طوعت له نفسه قتل أخيه فأصبح من الخاسرين. وهذا ما دعا المفكرين لدراساتها عبر العصور. ومن هؤلاء هان فى تسو الصينى الذى جادل بأن جوهر

المتجمع هو القوة، وأن الناس فيهم نزوع إلى الكسل والجبن والخوف هو الذي يوجد الخير فيهم ويدفعهم إلى العمل درءاً للعقاب، دهير الكتبس اليوناني الذي اعتقد أن الصراع هو قانون العالم المرثى، والسفسطائيون الذين ذهبوا إلى القول بوجود تعارض بين القانون والطبيعة وأن العدالة ليست سوى مصلحة الأقوى وأن الطبيعة هي حكم القوة، وبوليب الروماني الذي قدم تفسيراً شاملاً للمجتمع على أساس مفهوم الصراع استمدته من التاريخ الروماني وفكرة أن السلام العالمي لا يمكن تحقيقه إلا من خلال مركزية السلطة في روما، كما أوضح رسلان في كتابه.

تأخذ ظاهرة الصراع في عالمنا المعاصر أبعاداً خطيرة، بعد أن اكتوى العالم في النصف الأول من القرن العشرين الميلا دي بنار حربين عالميتين، مما أسرع أن تلتهما حرب باردة استمرت خمساً وأربعين سنة، فقد شهد العالم المعاصر منذ انتهاء الحرب الباردة حوالي خمسين صراعاً مسلحاً أساسياً، وعدداً مماثلاً لصراعات أصغر هنا وهناك في أرجائه، كما يقول الاستاذ بيتر والينستين من إدارة بحوث السلام والصراع في جامعة أوسالا بالسويد، في بحثه "إنجاد شروط لحوار بناء: خمسة

دروس للمستقبل" الذي قدمه لندوة "الإسلام وأوروبا" (الأردن- ١٩٩٦/٦). وأصبح من الشائع في عالمنا الحديث عن الصراع الدولي الذي يعبر في مفهومه عن ظاهرة عدم التوافق أو التناقض في المصالح والقيم والأهداف القومية بين القوى الفاعلة في النظام الدولي. وتتحول ظاهرة التناقض هذه إلى ظاهرة صدام حين تسعى قوة فاعلة للتدخل في شؤون قوة فاعلة أخرى. وتزداد ظاهرة الصراع انتشاراً في المجتمع الدولي كلما افتقد هذا المجتمع الشرعية، ويشهد عالمنا طرح نظريات حول الصراع الدولي مثل نظرية صنع القرار ونظرية الإتيصالات ونظرية النظم لريتشارد سنيدر وكال دريش ومورتون كابلان. ويلاحظ أن غالبيتها ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

لقد فتح انتهاء الحرب الباردة الباب لصراعات كثيرة تنشب بين دول أو في داخل الدول، في الوقت الذي يتضاءل فيه خطر المواجهة النووية الشاملة بين القوى العظمى، الأمر الذي غير بنود جدول أعمال السياسة الدولية.

ويلاحظ "والينستين" بحق في بحثه أن حروباً جديدة بعضها بلا جذور

وبعضها الآخر جذوره ممتدة في التاريخ، أخذت مكانها، وبدأ الحديث يتردد حول "تهديدات جديدة" بعد تفكك الاتحاد السوفيتي، ولم يعد خافياً أن بعض منظري الصراع في الغرب بعامة والولايات المتحدة بخاصة طرحوا "الإسلام" باعتباره خطراً يهدد الحضارة الغربية. وهكذا أصبح موضوع الصراع بين الإسلام والغرب والإسلام وأوروبا محل مناقشة. وتفنن مروجو هذه النظريات في تشويه صورة الإسلام وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وفي التخويف من الصحوة الإسلامية التي سموها "الأصولية" والخلط بينها وبين "التطرف الديني"، وفي وضع شرائط مشاهد حول المواجهة الحتمية القادمة بين الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية. وقد نظمت قوى الهيمنة الدولية حملة قوية دعائية لتعميم ذلك كله، وقامت الحركة الصهيونية بدور خاص على هذا الصعيد شرحناه في أحد فصول كتابنا "في مواجهة نظام الشرق الأوسط". وهكذا عادت تتردد من جديد مقولات "انتشار الإسلام بحسد السيف" و"الحرب المقدسة" "الجهاد" "ودار الحرب" مع أحاديث عن الحكم الإسلامي والمرأة في الإسلام ووضع غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية.

إن عالمنا يشهد اليوم وهو يواجه الأبعاد الخطيرة لظاهرة الصراع محاولات جادة لمحاصرة هذه الظاهرة، ويشارك المسلمون مع غيرهم من المؤمنين ومحبي السلام القائم على العدل بجهودهم في هذه المحاولات ويمكننا ونحن نتابع الاستجابة لتحدي الحملة المنظمة لتشويه الإسلام وإثارة الإحن بين الحضارتين أن نلاحظ أمرين: أولها حرص تيار قوى بين المسلمين على الدعوة إلى الحوار والدخول فيه مع كل القوى في عالمنا، رافعاً شعار التعارف وصولاً إلى التعاون على البر والتقوى، وهكذا رأينا أنواعاً من الحوار تجرى ومنها حوار ديني وآخر سياسي اقتصادي اجتماعي. والأمر الآخر أن أصواتاً قوية غربية بدأت تنطلق في مواجهة هذه الحملة داعية إلى الحوار وللتعرف على صورة الإسلام الصحيحة وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ومفندة المزاعم التي ترددها حملة التشويه، والأمران معاً يحثان على تكثيف الجهود لطرح حقائق الإسلام وشرح موقف الإسلام من الصراع.

يتحدد موقف الإسلام من الصراع تبعاً للتصور الإسلامي للكون والحياة والاجتماع الإنساني والإنسان. فالله سبحانه خالق كل شيء. وقد شاءت إرادته أن يجعل في الأرض خليفة، فأنشأ

الإنسان من الأرض واستعمره فيها زوده بالسمع والبصر والفؤاد، وهدهد النجدين، وأعطاه حرية الإرادة، وحمله الأمانة، وجعله مسؤولاً، بعد أن بين له الطريق المستقيم، وسخر له أشياء كثيرة في الكون والبر والبحر، ودعاه إلى الإيمان وعمل الصالحات واستباق الخيرات.

الإنسان في هذا التصور ذو نفس وروح وعقل. وقد سوى الله سبحانه النفس الإنسانية فألهمها فجورها وتقواها، وطلب من الإنسان أن يزيكها ليفلح، وحكم بالخبية على من يدسها، وهكذا فإن هناك صراعاً يجري على مستوى النفس الإنسانية بين الخير والشر والتقوى والإثم والحلال والحرام والحق والباطل، وهو صراع مرتبط بالقيم، ومرجعة القيم في التصور الإسلامي هي الوحي الإلهي الذي أنزله الله على أنبيائه ورسله. والإنسان مدعو إزاء هذا الصراع إلى الارتقاء بنفسه الأمانة بالسوء في مدارج السالكين لتصبح لوامة إذا أحل صاحبها بالقيم ولتصل إلى منزلة النفس المطمئنة بالجاهدة والنهي عن الهوى، وقد ورد في الأثر وصف جهاد النفس بأنه جهاد أكبر، وهنا يبرز أول معنى من معاني الجهاد. وهذا المعنى يستهدف تحقيق السلام في

النفس الإنسانية بحيث تصبح راضية مرضية من خلال تحقيق التوازن بين الأشواق والضرورات، والإسلام كما أوضح سيد قطب في كتابه السلام العالمي والإسلام يبدأ ببناء السلام في العالم بتحقيق سلام نفس الفرد، ومن ثم سلام الأسرة، فسلام المجتمع، وصولاً إلى السلام العالمي.

الإسلام إذا يعترف بوجود الصراع على صعد كثيرة، وهو ينطلق من هذا الاعتراف إلى توجيه الناس لكيفية حل هذا الصراع بدءاً من صعيد النفس، وهذا ما نراه بوضوح على صعيد الأسرة التي تبدأ بزوجين ذكر وأنثى خلقهما الله من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً. فهناك رباط شرعي هو "النكاح" يجمع بين الزوجين يباركه خالقهما، يحدد لكل منهما حقوقه وواجباته ويجعلهما "محصنين"، تكون معاشرتهما بالمعروف، فإن لم يتحقق ذلك فيكون "التسريح بالإحسان" بعد أن تصل جهود الإصلاح إلى طريق مسدود. وفي ظل هذا الرباط الشرعي ينشأ الأطفال ولهم حقوقهم التي تحرسها القيم وأولها حق الحياة فلا وأد ولا قتل، ثم بقية الحقوق الأخرى صحية وتربوية. وفي كنف الأسرة تكون رعاية الإنسان حين تتقدم

به السن ويبلغ به الكبر فيصبح شيخاً وقد يرد إلى أرذل العمر. والوحى الإلهى فى القرآن الكريم حافل بالتوجيهات لمعالجة أى صراع ينشب على صعيد الأسرة ذات الأجيال بين الزوجين أو بين الابن ووالديه بشأن المعتقد ﴿وان جاهدك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفاً واتبع سبيل من أناب الى ثم الى مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون﴾ [لقمان ١٥].

تعنى تعاليم الإسلام عناية كبيرة بمعالجة الصراع الاجتماعى فى المجتمع، فتنظر إلى الجماعة كأنهم جسد واحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر، وهى تحت من ثم على التكافل الاجتماعى والانفاق فى سبيل الله. كما أنها تحذر من "القارونية" من أمثال قارون الذى كان من قوم موسى فبغى عليهم، وتدعو إلى مواجهة البغى بغير حق والطغيان بكل أشكاله، وهى تركز على مبدأ العدل حلاً للصراع الاجتماعى ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى. واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾ [المائدة: ٨]. كما تؤكد على مبدأ الشورى. ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾. ﴿والذين إذا أصابهم

البغى هم ينتصرون﴾ [الشورى: ٣٨، ٣٩].

يواجه الإسلام ما ينشب من صراع بين الشعوب والأمم والدول بتوجيهات إلهية لحل هذا الصراع، نابعة من تصور متكامل للعلاقات التى ينبغى أن تكون بين الناس. فالله سبحانه خلق الناس جميعاً من ذكر وأنثى، أصلهم واحد، وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، فالتعارف هدف لهم، وهو جل وعلا شاء لهم أن يكونوا مختلفين فى ألسنتهم وألوانهم ولا فرق بينهم فى الإنسانية وكلهم سواسية كأسنان المشط، وقد دعاهم إلى التعاون على البر والتقوى ونهاهم عن التعاون على الإثم والعدوان. ولم ينههم عن بر من لم يقاتلهم فى الدين ولم يخرجهم من ديارهم وعن الاقساط إليهم. ودعا إلى الدخول فى السلم كافة. فالسلم هو الأصل حين يقام الميزان بالقسط، والقتال هو لمواجهة الكفر والطغيان والبغى بغير حق حين يحدث طغى فى الميزان، وحين يحدث العدوان ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة: ١٩٠]. وهذا جهاد فى سبيل الله، وهكذا فإن الجهاد هو لرد الحقوق المغتصبة، وقمع العدوان ونصرة المظلوم

وحماية الدعوة إلى الله. وجاءت تعاليم الإسلام متضمنة توجيهات بشأن انتهاء الحرب ومعاملة الأسرى، ومؤكدة على الوفاء بالعهد ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ، وَلَا تَنْقُضُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا، وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا، إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: ٩١]، وقد وصف القرآن الكريم المؤمنين بأنهم ﴿الَّذِينَ يَوْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾ [الرعد: ٢٠]، ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ [البقرة: ١٧٧].

لقد فرض الإسلام الجهاد في سبيل الله بمعناه الشامل الذي يتضمن جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار والمنافقين، وجهاد أهل المنكر من الظلمة والفسقة، وهو في جميع هذه الأحوال مقترن بالقيم العليا التي حددها الله سبحانه لعباده، من تزكية للنفس إلى نصر الحق وإعلاء كلمة الله في الأرض، ولهذا نراه يرد في الآيات القرآنية في مواجهة الظلم والطغيان والبغى بغير حق، دفاعاً عن المؤمنين ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]. كما نراه يرد مقترناً بالسلم الذي هو الأصل. بل ويحدد

كلمة "المودة" ترد بعد العداء ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مودةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المتحنة: ٧]. وهذه السورة تبدأ بنهي الله سبحانه المؤمنين عن أن يتخذوا عدو الله وعدوهم أولياء، لأنهم كفروا بما جاء من الحق وأخرجوا الرسول. وهي تتضمن ذكراً لإبراهيم عليه السلام، ولنا فيه أسوة حسنة، الذي قال لأبيه الكافر لا استغفرن لك ودعا ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاعْفُ رُبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المتحنة: ٥]. وواضح أن الفرق شاسع بين صورة الجهاد في القرآن، وتلك الصورة التي رسمها بعض الكتاب غير المسلمين عن "الحرب المقدسة في زعمهم" وقد اختار مراد هوفمان هذا القول عنواناً لفصل في كتابه "الإسلام كبديل"، وبين كيف تعامل الإسلام مع القانون الدولي للحرب على أساس الآيات القرآنية، وانتهى إلى القول بعد استعراض هذه الآيات "فإذا نظر القارئ إلى هذه الخلفية نظرة متأنية، وعرف أن الإسلام يدعو للسلم فرضاً مفروضاً، ويحرم العدوان، ويستنكر كل حرب عدوانية، فإنه سيفهم الآيات التي بترها عن سياقها هانز فوكنج وتخيرها ليسيرهن بها على ما زعم، ولقد نبه من قبل محمد

أسد عام ١٩٨٠ على أهمية السياق، الذى يجب أن يأخذه المرء فى الحسبان قبل استنطاق الآية على غير ما تنطق به (الإسلام كبديل ص ٢٣٤ من الترجمة العربية).

ممارسة موقف الإسلام من الصراع فى تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

شهدت فترة البعثة المحمدية وبخاصة فى العهد المدنى ممارسة رسول الله صلى الله عليه وسلم لموقف الإسلام من الصراع، فقدمت أنموذجاً احتذى المسلمون به، وقد سار الخلفاء الراشدون وفق هذا الأنموذج، وضربوا أمثلة عملية عليه، ومن بين هذه الأمثلة وصية أبى بكر الصديق رضى الله عنه ليزيد بن أبى سفيان "وإني موصيك بعشر/ لا تقتل امرأة ولا صبيّاً ولا كبيراً هرماء، ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لما كلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرقنه ولا تكلل ولا تجبن" (نيل الأوطار: ٢٤٨/٧ نقله وهبه الزحيلي فى كتابه العلاقات الدولية فى الإسلام). واستمرت هذه الممارسة النبوية لموقف الإسلام من الصراع مصدر هداية للتابعين وللفقهاء فى مختلف العصور، وحرص المؤرخون على إبراز الأمثلة المشرفة التى جاءت على هداها، ومن بين هذه الأمثلة ما ذكره

ابن الأثير فى كتابه الكامل فى التاريخ من قصة أهل سمرقند، وما ذكره البلاذرى فى فتوح البلدان، حين شكوا إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز قتال قتيبة بن مسلم الباهلى لهم دون إنذار فحكم قاضى الخليفة سليمان بن أبى الرى بخروج العرب المسلمين من أرض أهل سمرقند إلى معسكراتهم ومن ثم يتباحثون فى أمر الصلح أو الحرب وفقاً لتعاليم الإسلام.

لعل من أبرز ما سجله تاريخ العمران الحضارى العربى الإسلامى على صعيد "الصراع" هو اسهام للفقهاء المسلمين فى بلورة "قانون دولى إسلامى". وقد عنى جמיד خدورى بدراسة هذا الإسهام فى كتابه "القانون الدولى الإسلامى" الذى قدم فيه كتاب السير للشيبانى، فالأنظمة القديمة التى سبقت الإسلام لم تكن "دولية" لأنها فشلت فى إدراك مفهومى المساواة والمعاملة بالمثل القانونيين، على حد قوله، وحين ظهر الإسلام وبفضل دعوته الشاملة للبشرية جمعاء استشعرت الدولة الإسلامية الحاجة لبلورة القانون الدولى الإسلامى الذى هو "ليس نظاماً منفصلاً عن الشرع الإسلامى، بل هو امتداد له، والغاية منه تنظيم علاقات المسلمين بغير المسلمين سواء كان ذلك

ضمن البلاد الإسلامية أو خارجها". وقد فرض المسلمون هذا النظام القانوني على أنفسهم وكانت أحكامه الخلقية أو الدينية تلزم المسلمين "وإن كان بعض ما فيه من قوانين ليس في صالحهم". وهكذا لم تكن قوة "السَّير" الملزمة مبنية أساساً على نوع من المعاملة بالمثل بل كانت انطلاقاً من مبادئ واضحة محددة جاء بها الإسلام. وهذا ما جعلها تنجو من الكيل بمكيالين. ويلاحظ خدوري أن الإسلام كان يفرض على المؤمنين المسلمين أن يحيوا حياة منسجمة مع الشرع الإسلامي ومع المبادئ الخلقية الإسلامية داخل حدود الدولة الإسلامية وخارجها، وأن الإسلام انتشر بواسطة التجارة والعلاقات الثقافية التي أقامها المسلمون عبر حدود الدولة الإسلامية. ومشهور المثل الذي يقدمه انتشار الإسلام في جزر الهند الشرقية على أيدي التجار المسلمين الذين سألوا شعوب تلك الجزر عن أحكام التعامل التجاري عندهم، وعرضوا عليهم أحكام الإسلام في هذا التعامل فسعدوا بها وأصبحوا مسلمين.

لقد عمد بعض الفقهاء المسلمين في ظل الظروف التاريخية التي عاشوها إلى تقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب، ولكن فقهاء مسلمين آخرين

طرحوا دار العهد أو دار الصلح أيضاً، ودار العهد هي جملة الإقاليم التي عقدت عهداً مع المسلمين، وعدد هؤلاء الفقهاء واجبات دار الإسلام تجاه دار العهد التي من بينها حمايتها من أي عدوان خارجي حتى لو كان القائم بهذا العدوان فئة من المسلمين المنشقين، والحفاظ على حرية المعاهدين وعدم التدخل في شؤونهم الخاصة، واحترام المعاهدين في أشخاصهم وأموالهم وحرمة منازلهم، والحفاظ على الحرية الدينية لهم، كما أوضح د. إحسان الهندي في كتابه "الإسلام والقانون الدولي". ويوجز خدوري فهمه لنظرية الجهاد في الإسلام بأن هدف الجهاد نشر الدعوة وإشاعة حكم الله سبحانه في العالم أجمع. وهو بمعناه الشامل لم يكن بالضرورة دعوة إلى العنف أو القتال الفعلي، إذا أن الإسلام يستطيع أن يبلغ غايته عبر الوسائل السلمية، وفي وسعنا اعتباره كفاحاً بالحجة والسيف". وقد سبق أن أوضحنا متى يكون الكفاح بالسيف وفقاً لتعاليم الإسلام. وقد عني عدد من الباحثين الغربيين بدراسة كتب "السَّير"، و"السَّير" جمع سيرة وبه سمي الكتاب الذي يبين سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب ومع أهل العهد منهم من

المستأمنين وأهل الذمة ومع المرتدين، ومع أهل البغى الذين حالهم دون حال المشركين وإن كانوا جاهلين وفي التأويل مبطلين" كما عرفها السرخسي في كتاب المبسوط، وقد راجع هذا الكتاب جوزيف هامر فون بورجستال عام ١٨٢٧ الذي وصف الشيباني مؤلف السير بأنه هيوجو جروشويس المسلمين. وجروشويس هو العالم الهولندي الذي تناول في مؤلفاته موضوع السلم والحرب. وقد سبقه الشيباني بثمانية قرون حيث توفي جروشويس عام ١٦٤٥م بينما كانت وفاة الشيباني عام ٨٠٤م. ويتبع خدوري خلفاء الشيباني في كتابة السير، ويقرر أن المعاهدة التي عقدها السلطان سليمان القانوني سنة ١٥٣٥ مع ملك فرنسا فرنسيس الأول أبرز أداة تضمنت الاعتراف بأن السلم هو القاعدة التي تنظم علاقات المسلمين بغيرهم من الشعوب.

تأثرت ممارسة المسلمين لموقف الإسلام من الصراع بالظروف التاريخية التي مروا بها، وقد أدى قيام الدويلات في إطار الدولة الإسلامية إلى التوصل لاتفاق ضمنى مع الجيران غير المسلمين ينظم العلاقات بينهما على أساس المساواة والمصالح المتبادلة والتعامل

بالمثل. وبقي غالبية الفقهاء يؤكدون على ضرورة التزام المبادئ التي جاءت بها تعاليم الإسلام ومنها مبدأ العدد ومبدأ الشورى، وقد حفظ لنا التاريخ أمثلة رائعة على هذا الالتزام من أشهرها فتوى شيخ الإسلام في عهد السلطان سليم الأول العثماني بشأن عدم جواز إكراه أهل الكتاب الذين يخضعون للحكم الإسلامي على اعتناق الإسلام، لأن الشريعة الإسلامية تقول ببقائهم على دينهم وإن مارسوا حرية شعائرهم الدينية، واستوقف هذا المثل الأستاذ الأمريكي البرت هو لا يير Albert Lybyer Howe في كتابه 'The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent (1913 Harvara)

(حكومة الإمبراطورية العثمانية في عهد سليمان الرائع)، فخص بتعليق واف أورده عبد العزيز الشناوي في كتابه "الدولة العثمانية - دولة إسلامية مفترى عليها" حول التزام هذه الفتوى. وهذه الأمثلة الرائعة لا تعنى عدم وجود أمثلة أخرى على ممارسة لم تلتزم، إذ وجد منها أيضا كثير وصدرت فتاوى كثيرة تبرر أفعالا تعسفية قام بها الحكام أصدرها مفتون استمالتهم السلطات، ولكن الأمثلة الرائعة هي التي بقيت

تلهم المؤمنين وتذكر بأنموذج السيرة النبوية.

جديد جد على صعيد الممارسة بعد انهيار الدولة العثمانية والغاء الخلافة الإسلامية وبروز الدول القطرية فى دائرة الحضارة الإسلامية على نمط الدولة الوطنية الأوروبية. وذلك بفعل هيمنة الغرب على هذه الدول ووضع نظام علمانى تسير عليه مستمد من النظام العلمانى الغربى تأثرت به غالبيتها، وهكذا تساهل البعض فى أمر العلاقات الخارجية، ودعا البعض إلى فصل الدين عن الدولة فصلاً تاماً، ودعا بعض آخر إلى إقامة نظام إسلامى ضمن إطار المجموعة الدولية، ومن أبرز القائلين بهذا رأى الأخير عبد الرزاق السنهورى فى كتابه "الخلافة". وآل الأمر إلى ربط الإسلام بقضية السلام والأمن العالمين على حد قول مجيد خدورى..

تفاعل موقف الإسلام من الصراع مع الواقع القائم فى عالمنا.

لافت النظر أن الفكر الإسلامى نشط فى عالمنا المعاصر، عالم ما بعد الحرب العلمانية الثانية، فى إمعان النظر وإعمال الفكر فى الصراع المحتدم على صعد عدة فى العالم، وعننى بدراسة النظام الدولى القائم وبالتفاعل مع حقائق الواقع، واستشعر الحاجة لقيامه

بدوره فى طرح رؤية إسلامية لحل الصراع وبلوغ السلام القائم على العدل. ويمكننا أن نرصد على هذا الصعيد ثلاث أفكار تبلورت لديه.

الفكرة الأولى: أن الإسلام قادر على التعايش مع العقائد الأخرى، وهو مؤهل لأن يقدم إسهاماً متميزاً فى القانون الدولى والمعاملات الدولية، وذلك من خلال تأكيده على المبادئ الأخلاقية فى التعامل، واعتماده معياراً واحداً فى إقامة العدل الذى ينبغى أن يكون جوهر النظام الدولى لأنه أساس الملك، ﴿ولا يجزى منكم شأن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى، واثقوا الله إن الله خير بما تعملون﴾ [المائدة: ٨]. ولقد درس عدد من المفكرين المسلمين أزمة القيم التى تتحكم فى النظام الدولى، وأحاطوا بما سببته من كوارث لشعوب العالم فى النصف الأول من القرن العشرين الذى شهد اندلاع حربين عالميتين وفى النصف الثانى الذى شهد احتدام الحرب الباردة وتفجر عشرات الحروب فى جهات مختلفة من عالمنا، فطرحوا موقف الإسلام من الصراع والمبادئ التى تحكم التعامل مع الآخرين فى نظر التعاليم الإسلامية، ومثل على ذلك ما كتبه محمد إقبال فى "تجديد الفكر الدينى"

وما كتبه مالك بن نبي في "الإفريقية
الأسبوية". ومن الملاحظ أن بعض
الدول في دائرة الحضارة العربية
الإسلامية تبنت في المحافل الدولية
مواقف من بعض القضايا المطروحة
تنطلق من هذه المبادئ، وأبرز مثل
يعيشه العالم هو الدفاع القوي عن حق
مقاومة الاحتلال الذي تؤكد الشرعية
الدولية وتعتمد قوى الهيمنة إلى إنكاره
ملصقة بممارسيه المقاومين تهمة
الإرهاب. وقد رأينا كيف أدان بيان
القمة العربية الأخيرة التي انعقدت في
القاهرة في يونيو - حزيران ١٩٩٦ كل
أشكال الإرهاب وميزت في الوقت
نفسه بين الإرهاب ومقاومة الاحتلال
مؤكد أن هذه المقاومة حق شرعي
يجب أن يصبان ويحترم وليست إرهاباً،
ومثل آخر هو فضح اعتماد قوى الهيمنة
الدولية معيارين في التعامل، ويلقى هذا
التوجه تجاوباً متناسياً من قبل عامة
الناس من مختلف الشعوب التي تدرك
بفطرتها أن أساس العدل وجوهره هو
أن لا ترضى للأخر ما لا ترضاه
لنفسك، وأن تحب لأخيك الإنسان ما
تحب لنفسك، وقد أوضح الفكر
الإسلامي المعاصر أن مشاركة الدول في
دائرة الحضارة العربية الإسلامية في
التوقيع على الاتفاقات الدولية يعنى أن

المسلمين يعيشون مع من لا يشار بهم في
دار العهد.
الفكرة الثانية: أن الإسلام بطبيعته
يبحث على الحوار الهادف لتحقيق
التعارف وصولاً إلى التعاون على البر
 والتقوى بين الأمم والشعوب والدول
 والتجمعات الإقليمية، وأن حاجة عالمنا
 ماسة إلى هذا الحوار في ظل احتدام
 صراعات كثيرة فيه، وأن المسلمين من
 ثم مدعوين إلى مباشرة هذا الحوار،
 ويمكننا أن نرى بوضوح إقبال المسلمين
 في عالمنا على صور مختلفة من الحوار،
 فهم يشاركون في حوارات دينية مع
 المسيحيين واليهود واتباع أديان أخرى
 من بوذيين وهندوسيين وشتوتيين، وهم
 يشاركون في حوارات إقليمية حكومية
 مثل الحوار العربي الأوربي، وهم
 يشاركون في حوارات فكرية غير
 حكومية حول موضوعات وقضايا
 حيوية، وقد أسهم عدد من المفكرين
 المسلمين في شرح ظاهرة الحوار هذه،
 والإحاطة بها، وتوضيح أهداف الحوار
 وعوامله وأساليبه ونتائجه، وكان
 لكاتب هذه الورقة إسهام متواضع على
 هذا الصعيد في كتابين "الحوار العربي
 الأوربي" و"عمران لا طغيان" وفي
 كتاب تحت الطبع عنوانه "تجديد الفكر
 استجابة لتحديات العصر".

الفكرة الثالثة: أن الفكر الإسلامى

يتابع ما تقوم به مراكز بحثية تابعة لقوى الهيمنة الدولية من تنظير لتفجير صراعات فى عالمنا، ومن تخريض على الإسلام ووصفه بأنه الخطر الأكبر على الحضارة الغربية، وكذلك على الكونفوشوسية حضارة الصين، ولافت للنظر أن الفكر الإسلامى لم ينبجر فى غالب الأحيان إلى موقف رد الفعل على هذا التحدى، بل اتخذ موقف الاستجابة الفاعل مؤكداً على حرصه على الحوار بين الحضارات وتعارف الثقافات وشارحاً حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ومتجاوباً مع حرص بعض الغربيين على رفض دعاوى العداوة للإسلام ومتعاوناً معهم. وقد رأينا هذا بوضوح فى موقف الفكر الإسلامى من نظرية صدام الحضارات التى طرحها صموئيل هنتنغتون وساندها روبرت كاهلن الذى كتب مؤخراً "نهايات الأرض، رحلة إلى فجر القرن الحادى والعشرين" وقدم عرضاً لهذا الكتاب عاطف الغمرى فى أهرام ١٩٩٦/٧/٢. كما رأينا ذلك بوضوح فى ردود عدد من المفكرين الأوروبيين على هذه النظرية فى عديد من الندوات الفكرية، ومثل عليها ندوة "الإسلام وأوروبا" التى عقدت فى ١٩٩٦/٦ فى الأردن

بمشاركة عدد من المعاهد السويدية البحثية.

وبعد...

فإن الفكر الإسلامى الذى ينهل من معين الوحي الإلهى ويتفاعل مع الواقع القائم بإمعان النظر فيه وإعمال الفكر يتشوف رؤية مستقبلية يكون للإسلام فيها دوره الفاعل فى إقامة نظام عالمى قائم على العدل، وفى تحديد ماهية الصراع فى عالمنا على أساس من القيم العلى، فهو فى حقيقته صراع بين العدل والجور، والتعارف والتناكر، وتعاون على البر والتقوى وتعاون على الإثم والعدوان، وحق وباطل.. بين قوى هيمنة دولية يحكمها طغاة وقارونيون جدد وقوى المؤمنين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ويتطلعون إلى عالم يسوده السلام المستتب القائم على العدل. ومن هنا فالحوار ليس بين شرق وغرب ولا بين هذه الدولة وتلك ولا بين شمال وجنوب وإنما هو بين الفئة المؤمنة الساعية للعدل والقوى الطاغوتية، والفئة المؤمنة فيه تخاطب الناس وتدعوهم بالتى هى أحسن ولا تعتدى، ولكنها ترد العدوان وهى تلتزم بتعاليم الوحي الإلهى فى التعامل مع الآخر، ونصب عينها أن السلم هو الأصل وأن الحرب العادلة هى

عند الضرورة لرد الاعتداء ورفع الظلم،
وهي مدركة أن السلام يمكن أن يتحقق
إذا تعامل الناس على أساس من الندية
لتلبية مصالحهم المشتركة الحيوية

ووضعوا الميزان وأقاموا الوزن بالقسط
ولم يخسروا الميزان. كما أنها واثقة من
انتصار الحق ﴿ولينصرن الله من ينصره
إن الله لقوى عزيز﴾ [الحج: ٤٠].



**تقييد السلطة بين
النموذجين الإسلامى والغربى
هشام أحمد جعفر^(*)**



مرتكزات ودعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة ولكى نرى إلى أى مدى أفلح النسق فى تحقيق الحل الأمثل للمشكلة السياسية.

وحتى إذا ما انتهى الباحث من ذلك انتقل إلى دراسة النموذج الإسلامى فى حله للمشكلة السياسية من خلال القواعد العامة والقيم الحاكمة التى يمكن استقراؤها من الأصول (قرآناً وسنة) والصيغ التنظيمية التى قدمتها الخبرة التاريخية الإسلامية كحل للمشكلة السياسية.

وعلى هذا فإن هذا البحث ينقسم

تقديم:

الأصل فى أى نظام سياسى أنه مجموعة من قواعد عمل وصيغ تنظيمية يرتكزان إلى قيم وفلسفات تأتى جميعاً لحل المشكلة السياسية، ومن هنا فإن تقويماً صادقاً لنظام سياسى ما يتعين أن يتمثل فى تقويم قدرته على تقديم الحلول الفعالة لهذه المشكلة، وهكذا فإن موضوع هذا البحث يقتضى البدء بتحديد مضمون المشكلة السياسية حتى يتناول الباحث فى ضوء هذا المضمون معايير الحل الغربى المعاصر، متمثلة فى المبادئ والأشكال التنظيمية التى تشكل

(*) باحث سياسى.

إلى ما يلي:

أولاً: جوهر المشكلة السياسية من خلال دراسة طبيعة الدولة الحديثة.

ثانياً: مقارنة بين كل من النموذجين الغربى والإسلامى فى حله للمشكلة السياسية من خلال الأشكال التنظيمية والقواعد الحاكمة والمناهج التى يستند إليها كل منهما فى تعامله مع المشكلة السياسية.

أولاً: جوهر المشكلة السياسية^(١):

إن صلب المشكلة السياسية ينطلق من أنه ما من إنسان إلا وفى طبعه درجة من الرغبة فى التسلط على الآخرين، وإن تولى السلطة بما يتضمن من احتكار لأدوات العنف فى المجتمع يهيم بالتدلى بتلك الرغبة إلى التعسف فى استعمال السلطة، بل وإلى الانحراف بها، ومن هنا تبرز المشكلة السياسية بمضمون قوامه: ما الوسائل التى إن اتبعت حالت دون ذلك التسلط؟

بعبارة أخرى: إن السلطة السياسية ضرورة اجتماعية يقتضيها قيام المجتمعات الإنسانية وقدرتها على الاستمرار، غير أن هذه الضرورة الخيرة قد تجاوز مقتضيات خيريتها بأن تنطلق بما أوتيت من احتكار لأدوات العنف إلى الاستبداد، وهنا تظهر المشكلة السياسية بمضمون مؤداه: ما الوسائل

التي إن اتبعت أوقفت قوة السلطة عند خيريتها؟

ويضاف إلى نزوع الأفراد نحو التسلط طبيعة الدولة الحديثة التى تتصف بالسمات التالية:

١- تضخم أجهزة الدولة وتشعبها حتى وصلت إلى مختلف أنشطة الحياة، فالدولة لم تعد تملك أدوات "العنف المشروع" فقط، بل أصبح لها القدرة على التلاعب بالعقول وإعادة تشكيلها بما تملك من أدوات وأجهزة التعليم والإعلام.

٢- تشكل قطاع اجتماعى واسع من موظفى الدولة المتعاشين من العمل فى أحد أجهزتها، حتى أصبح ضخماً عدداً، وضخماً قدرة وسلطة وصلاحيات، ولم يعد هذا القطاع وسيلة لتصريف أمور الدولة والمجتمع، وإنما أصبح أيضاً شيئاً قائماً بذاته ولذاته، وأصبح حالة تقتضى الخروج على المجتمع بكل فئاته والتحكم بالدستور والقانون.

٣- ينزع الواقع الموضوعى والنفسى لأجهزة الدولة وأفرادها من القمة حتى القاعدة، نحو التضخم وزيادة السلطة والصلاحيات والارتفاع فوق المجتمع وإخضاعه، ويتفاقم هذا الأمر إذا امتلكت الدولة أدوات الإنتاج

وأصبحت قيمة على تسيير اقتصاد الأمة وفق خططها وتحت إشرافها.

بعبارة أكثر وضوحاً:

- الدولة تملك هامشاً عريضاً من التحرك خارج الطبقات والمجتمع، بل فوق الطبقات والمجتمع فى أكثر الأحيان.

- الدولة تنزع دائماً نحو توسيع الصلاحيات وتعزيز السلطان والتحكم فى المجتمع.

- الدولة تنزع دائماً نحو مزيد من مركزية السلطة، فالقانون الذى يحكم طبيعة الدولة -أية دولة- هو الاتجاه والميل نحو توسيع الصلاحيات ونحو التحكم فى المجتمع، ونحو التحول إلى قوة فوق المؤسسات والمجتمع، بل فوق الدستور والقانون، وهذا ما جعل الصراع بين اتجاه الدولة نحو السيطرة واتجاه المجتمع عمومياً، خصوصاً القوى الاجتماعية الأقوى يشكل قانوناً ملازماً للعلاقة بين الدولة والمجتمع.

ويلاحظ أول ما يلاحظ من بسط إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع أن القانون الموضوعى أو السنة الجارية، يتمثل بوجود تجاذب متعاكس بينهما (الدولة والمجتمع) تكون الغلبة فيه للدولة عموماً، عدا بعض الفترات قصيرة العمر التى تهب فيها عواصف الانتفاضات

الشعبية والتغيير الثورى، أو فى فترات بناء الأنظمة الجديدة أو إذا كان المجتمع يملك قدرات اقتصادية واجتماعية وتنظيمية وسياسية وأيديولوجية وثقافية تسمح له بالتحدى والموازنة مع قدرة الدولة، بينما يميل الميزان فى مصلحة الدولة فى حالات الحروب الخارجية أو إعلان حالة الطوارئ والحالات التى يسيطر فيها الجيش أو الحزب الواحد على الدولة^(٢).

والخلاصة: أن سمة نزوع الأفراد نحو التسلط على الآخرين وسيطرة الدولة على المجتمع تتطلب وجود قيم وأشكال تنظيمية تخلق توازناً بين السلطة باعتبارها ضرورة اجتماعية وبين حرية الأفراد، ويمتد هذا التوازن ليحكم علاقة الدولة بالمجتمع ويمنع من تحقيق غلبتها عليه. ثانياً: حل المشكلة السياسية بين النموذجين الغربى والإسلامى:

إن عقد المقارنة بين كل من النموذج الغربى والنموذج الإسلامى فى تعاملهما مع المشكلة السياسية، ينقسم فى نظر الباحث إلى جزأين، يتعلق أولهما: بمنهج تعامل كل منهما مع المشكلة السياسية بينما يختص الثانى: بالأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية التى اضطلعت ببلورتها الخبرة التاريخية لكل منهما.

١ - منهج التعامل مع المشكلة

السياسية:

إن نقطة الارتكاز في هذا المنهج تتمثل في الموقف من "حاكمية الله" باعتبارها النقطة المرجعية التي يتم الاحتكام إليها من خارج الجماعة، بعبارة أخرى فإن الأساس الفلسفي الذي يستند إليه النموذج الغربي في تعامله مع المشكلة السياسية وسائر المشاكل الأخرى يكمن في موقفه من الخالق وجوداً وعدمياً، وما علاقته بالإنسان والواقع المادي؟

فالنموذج الغربي يستبعد الله من النموذج المعرفي، ومن ثم من النموذج الأخلاقي ومن عمليات التعامل مع الواقع (الحياة الدنيا) ويخضعها جميعاً للقوانين الطبيعية الكامنة في المادة، حتى وإن اعترف به على مستوى القول، بمعنى عدم إنكار الخالق بشكل قاطع ومباشر، ويترب على ذلك استبعاد كل القيم المطلقة والمثاليات والقيم الخلقية من النموذج المعرفي ومن التعامل مع الواقع المادي.

إلا أن النتيجة الأهم التي تتعلق بما نحن فيه (المشكلة السياسية) أن الضمانات التي يقدمها النموذج الغربي هي من صنع الجماعة وتقع جميعاً في داخل النظام القانوني للدولة ذاته، تتقرر

داخل أجهزة الدولة ومؤسساتها ويصبح سند الالتزام بطاعة السلطة في مجرد الاقتناع بأن القواعد الوضعية الصادرة عن الدولة قد تمت طبقاً للإجراءات المحددة لذلك في نظامها القانوني والدستوري^(٣)، بعبارة أخرى: فالدولة تصبح المطلق وصالحها أو ما يسمى بالصالح العام يصبح هو الهدف النهائي من حركة المجتمع، فعلم السياسة الغربي خصوصاً منذ مكيا فيللي وهوبز يؤكد أنه لا توجد أهداف نهائية ولا غايات مطلقة لوجود الإنسان، فالخير هو مصلحة الدولة العليا، ومن ثم فلا يمكن الحديث عن ضمانات تقيّد سلطان الدولة المطلق، فالشرعية في الفقه القانوني الغربي يشير مدلولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذي يستوجب التكليف بالطاعة، وأن الشرعية لذلك تقع في جملتها ووفقاً لهذا الفقه في مجال الفلسفة السياسية (الأيديولوجيا)، ومن ثم في مجال سابق على مجال المشروعية التي تعنى في إطار الدولة الغربية الحديثة، قيام السلطة من ناحية، وقيام نظام قانوني من ناحية أخرى، والتزام الأولى بذلك النظام في كل ما يصدر عنها، ومن هنا فإن المشروعية ككل في ظل الدولة الغربية

الحديثة - هى من شأن النظرية القانونية للدولة، بينما تقع الشرعية بكل قضاياها فى خارج الإطار القانونى للدولة، وهى وفقاً لهذا الفقه سابقة فى الوجود عليها؛ لأن الشرعية تدور حول مدى صلاحية السند الذى يركز إليه النظام القانونى للدولة فى جملته.

ولقد تمثلت ضمانات مبدأ الشرعية فى الدولة الغربية المعاصرة فى ضمان قانونى صرف يتحرك فى إطار النظام القانونى للدولة ذاته ويتقرر مصيره داخل أجهزتها ومؤسساتها، إنه نظام الرقابة على دستورية القوانين، وهى إما أن تمثلها هيئة سياسية تقوم على التحقق مسبقاً من دستورية القوانين، وليس بخاف أن انحراف هذه الهيئة أمر متصور تبعاً لكونها هيئة سياسية، وإما أن تستند هذه الرقابة إلى هيئة تضامنية تمارسها، وليس بخاف أن الهيئات التضامنية القائمة على تلك الرقابة هى فى النهاية من أجهزة الدولة^(٤).

والخلاصة فى شأن الرقابة على دستورية القوانين أنها تقع فى داخل النظام القانونى للدولة وتتحرك فى إطاره، فكيف تكون رقية على الشرعية بالمدلول الدقيق لها، أى تلك القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة التى

هى فى ذلك التصور الغربى للشرعية سابقة على ذلك النظام.

جملة القول فى شأن الشرعية كدعامة أولى لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنها تقف عند مجرد المشروعية فى إطار النظام القانونى للدولة فلا تتجاوزه تاركة بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة حقيقية، وهكذا ينتهى الأمر فى ظل الدولة المعاصرة إلى مشروعية بمدلول ضيق، وضمانة وضعية هزيلة هى الرقابة على دستورية القوانين التى مؤداها الموضوعى هو التزام الدولة بنظامها القانونى الذى هو من وضع أجهزتها ثم الاحتكام إلى هيئات تنتمى إليها أيضاً فى شأن مدى التزامها بذلك النظام، فهى عادلة طالما التزمت بنظامها القانونى الذى هو من وضعها والذى تستطيع التعديل والتبديل فيه كلما شاءت^(٥).

أما الضمانات فى النموذج الإسلامى فهى "ضمانات شرعية" مستمدة من الشريعة لا من قرارات الأغلبية، وبذلك لا تكون تحت رحمة سلطة الأغلبية أو من هو قادر على تشكيل وصنع هذه الأغلبية بالأساليب والوسائل المختلفة، فهى مبادئ ثابتة تفرضها الشريعة وتتأسس على العقيدة وتلتزم بالأخلاق الثابتة، وهذا يحميها

من الانحراف والتحول، وهذه الطبيعة الإلهية للضمانات أو المبادئ التى تحكم حل المشكلة السياسية تحول الضمانات إلى التزامات قبل الله ورسوله، أو بتعبير آخر يجعل منها "ضرورات" و "حرمان" لا مجرد حقوق^(٦)، ضرورات تدخل فى إطار الواجبات الدينية التى لا سبيل لحياة الإنسان - حياة تستحق معنى الحياة - بدونها، ومن ثم فإن المحافظة عليها ليس مجرد حق للإنسان، بل هو واجب عليه أيضاً يأثم هو ذاته فرداً أو جماعة إذا هو فرط فيها، ذلك فضلاً عن الإثم الذى يلحق كل من يحول بين الإنسان وبين تحقيق هذه الضرورات.

وأهمية الطابع الإلهي لهذه الضمانات أو المبادئ أن المجتمع الخاضع للشرعية تخضع فيه الدولة أيضاً بجميع سلطاتها ونظمها وأجهزتها لهذه المبادئ، فلا تستطيع أن تعطلها بتغيير الدستور والقوانين. إن هذه الصفة الإلهية هى للشرعية فقط وليست للحكومة أو الدولة، وينتج عن ذلك أن القداسة والخلود والثبات يكون صفة للمبادئ التى قررتها الشرعية والضمانات التى قدمتها، ولا يجوز خلع هذه الصفة (الإلهية) على الهيئات أو السلطات التى تنفذها، بل إنها جميعاً هيئات وسلطات مدنية تنوب عن الجماعة وتعمل باسمها،

وتلتزم هى أيضاً بالخضوع لمبادئ الشريعة بما يعنيه ذلك من عدم إمكان قيامهم بتغييرها أو تبديلها. والحاكمة التى تعنى أن الله مصدر جميع الأحكام التكوينية والتشريعية، ليست مقيدة لسلطة الدولة فقط، بل ولسلطة الأغلبية فى النظام الديمقراطي^(٧)، ومن ثم فلا تستطيع الأغلبية بما أوتيت من سلطات تنفيذية وتشريعية - أى فى المجالس التى تتكون بغرض التشريع - أن تبدل فى هذه الضمانات أو تزيد أو تنقص منها، فالحاكمة تعنى تقييد سلطة المشرع الوضعي وحماية الأفراد والمجتمعات من طغيان الحكام الذين يتخذون القوانين وسيلة لفرض سلطانهم واستبدادهم، وهذا هو معيار التفرقة بينها وبين "سيادة القانون" الذى يعنى حماية الأفراد والمجتمع من مخالفة مؤسسات الدولة وحكامها للقوانين الوضعية التى أصدرتها السلطات المختصة فى الدولة، ولكن يبقى الباب مفتوحاً للحكام أو الأغلبية لإصدار القوانين الوضعية التى تغطى الاستبداد والطغيان بصورة قانونية.

بعبارة أخرى، فإن الفرق بين سيادة الشريعة وسيادة القانون هو أن المبدأ الأول تلتزم به السلطة التشريعية

الوضعية (كالبرلمان أو رئيس الدولة أو أى هيئة أخرى خاضعة أو ممثلة له)، أما المبدأ الثانى فلتتزم به السلطة التنفيذية ولا تلتزم به السلطة التشريعية؛ لأن وظيفتها هى صنع القوانين وتعديلها، ولا يعتبر هذا التعديل خروجاً عليه^(٨).

وكنتيجة لكون الدولة خاضعة للشرعية تكون الصحة، صحة القوانين مقترنة بمواطأة المبدأ الذى تتخذه الجماعة عقيدة متحققة بصرف النظر عن جهة الإصدار، فلو أجرى أحد الأفراد أو أحد صغار العمال تصرفاً موافقاً للشرعية ومخالفاً لأمر الخليفة، صح تصرف الفرد أو العامل ولم يعتد بما أصدره أمير المؤمنين؛ لأنه باطل لمخالفته للشرعية^(٩).

ولا يقتصر تقييد الحاكمية لسلطات الدولة وسلطان الأغلبية، بل يمتد ليشمل جميع المجتهدين والاجتهادات الفقهية مما يضمن على الضمانات التى تقر حقوق الأمة وحرىات الأفراد وتمنع الاستبداد ثباتاً وقداًسة تخضع لها جميع الاجتهادات (فى الفقه) كما تلتزم بها الدولة وحكامها فى السياسة.

وهكذا فإن النتيجة العملية لمبدأ الحاكمية هى أن الأساس الذى يقوم عليه نظام الحكم الإسلامى مستمد من مصدر أعلى من الدولة ومهيمن عليها، فليست الدولة الإسلامية أو الأغلبية فيها

أو مجتهدوها أحراراً فى تقييد أو إلغاء المبادئ الشرعية التى تحدد مقومات الحكم الشرعى أو خصائصه أو أصوله، وإذا فعلت إحدى الدول أو الحكومات أو أحد الأطراف ذلك وهو ما يحدث من حين لآخر، فإن هذا الطرف يخرج فى نظر جمهور المسلمين عن حدود الشرعية، ويلتزمون جميعاً أو من يملك القدرة على ذلك السعى لتصحيح الوضع المخالف للأحوال والمبادئ الشرعية.

كما أن أعمال مبدأ الحاكمية يرفع من قيمة الأحكام المستمدة منها، ويجعل تنفيذ تلك الأحكام والالتزام بطاعتها طاعة للخالق المعبود، وبذلك تصبح للمبادئ الشرعية والضمانات التى تتأسس عليها قداسة وحرمة تضمن الالتزام بها وتعصم المؤمنين من الخروج عليها أو مخالفتها؛ لأن الوازع الدينى والعقدى هو الذى يقوم بالدور الأول والأساسى لالتزام الناس باحترام الشريعة والتزام أوامرها ونواهيها التزاماً طوعياً.

بعبارة أخرى، فإن الضمانات-

ضمانات تقييد السلطة فى النموذج الإسلامى لا بد أن تتأسس على الوازع الدينى والعقدى، وهذا يفرض منهجاً مختلفاً فى التعامل مع المشكلة السياسية، فلا بد أن نبدأ أولاً بإصلاح خلق الأفراد

وسلوكلهم وعقيدتهم، ثم بعد ذلك تعدل النظم والدساتير والقوانين لتضيف إلى الضمانات الدينية والأخلاقية ضمانات دستورية.

فصلاح المجتمع واستقامة أفراده، والتزامهم المنهج الخلقي الكامل هو الذى يكفل أن تحقق الضمانات فعاليتها، وأن تكون القرارات أو الإجراءات المستمدة منها عادلة وصالحة وراشدة.

فالشورى على سبيل المثال ليست مجرد ضمانة من ضمانات نظام الحكم العادل، بل هى فوق ذلك أساس البناء الاجتماعى للأمة؛ لأن نظام الحكم حتى ولو قام على الشورى فى اختيار الحكام لا تكون له قيمة إذا كان الأفراد الذين يتولون هذا الاختيار (الناخبون أنفسهم) غير صالحين لهذه المسئولية وغير قادرين عليها، ولا يمكن ضمان ذلك إلا إذا توفر لدى أفراد الأمة قدر كاف من الصلاح والاستقامة يزود جمهورها وغالبيتها بالحد الأدنى من القيم الخلقية والكفاءات والقدرات اللازمة لإقامة العدل والإحسان، أما إذا لم يتوفر لدى أغلبية الأمة هذا القدر من الخلق الصالح فإنها سوف تضع فى المسئولية من هو على شاكلتها من حيث القصور والنقص والانحراف أو العجز

والفساد، ذلك أن الشورى ليست إلا مرآة الأمة ترى فيها صورتها وتبرز بها قدراتها وتجعل قراراتها متناسقة مع ما يشبه حالها ويتناسب مع مستواها العقلى والخلقى والفكرى^(١٠).

إن فقه الشريعة لا يفصل القانون العام عن المبادئ المتعلقة بنظام المجتمع وعقيدته وقيمه الخلقية والدينية التى تحكم علاقات الأفراد^(١١) ويتأسس منهجها على شحذ فعالية المبادئ الخلقية والروحانية فى نفوس الناس مع إقامة الرادع الذى يوفره القانون وقواعده الملزمة، ولا يكتفى بأحدهما عن الآخر، ففى التصور الإسلامى لا تكون "المثالية" بديلاً عن وجود الضوابط التى تحكم الفعل البشرى فى سلكاته وحركاته وحالات الضعف البشرى التى تعزيبهم بسبب ما ركب فى جبلتهم من حب التسلط على الآخرين ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾^(١٢) إلا أنه فى نفس الوقت لا يمكن أن تكون الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية بديلاً عن القيم فلا يعنى وجودها تحقق القيم فى أرض الواقع، بل لابد من الاطمئنان إلى تحقيقها لهذه القيم فى الواقع السياسى، ففى النظم العربية، على سبيل المثال، أصبح التنظيم بديلاً عن مبدأ حرية

الشورى بدلاً من أن يكون مكملاً وضماناً لها.

الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية للتعامل مع المشكلة السياسية:

أوضح الباحث فى الصفحات السابقة أن الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية للتعامل مع المشكلة السياسية يجب النظر إليها فى ظل مجموعة من القواعد تمثل المنهج الذى يتعامل به كل من النموذجين الغربى والإسلامى مع هذه المشكلة، بل وسائر المشاكل الأخرى.

أول هذه القواعد هو النظر لهذه القواعد وتلك الإجراءات فى إطار الأساس الفلسفى الذى تستند إليه تلك القواعد وأشكالها التنظيمية، فالنموذج الإسلامى يعترف بالله ويجعل من الإيمان به سبحانه وبما كميته نقطة الارتكاز التى تدور حولها وتتأسس عليها كافة مناحى الحياة الإنسانية، بينما لا يعترف النموذج الغربى بالله ويجعل من الإنسان مركز الكون الذى تدور حوله وتتأسس به كافة مناحى الحياة، ومن ثم فإن الضمانات فى الأول "شرعية إلهية"، وفى الثانى وضعية بشرية.

ويرتبط الأمر الأول ويتعلق به أمر آخر له أهميته فى هذا الصدد، إن

الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية يجب رؤيتها فى ظل إطار متكامل من القيم التى يرسبها الأساس الفلسفى والتصور الاعتقادى، وهذا يعنى فى نهاية الأمر أن التنظيم لا يمكن أن يكون بديلاً عن القيمة أو المبدأ ككل، وأن المثالية لا تعنى عدم وجود ضوابط أو قواعد نظامية أو أشكال إجرائية لمراقبة الحكم.

وفى ما يلى يعرض الباحث لأمرين هما بمثابة حجر الزاوية فى حل المشكلة السياسية فى كلا النظامين: أولهما يتعلق بتوزيع السلطات فى النظامين، وثانيهما يختص بالرقابة فى النظامين.

أ- توزيع السلطات فى النظامين الغربى والإسلامى:

"يتم توزيع العمل الواحد بين العديد من الأجهزة والمؤسسات فلا يستقل فرد أو مؤسسة واحدة بالعمل العام، وإنما يتناول العمل العام الواحد عدداً من الأجهزة يتداوله كل واحد منها فى مرحلة محددة من مراحل تكونه حتى يصدر فى النهاية ولكل من هذه الأجهزة سهم شائع فى تكوينه وإصداره، وهذا التوزيع للعمل الواحد يمكن من مشاركة تخصصات فنية كثيرة ومتنوعة فى إعداد العمل ودراسته من وجوهه العديدة، كما أنه يحفظ العمل

العام من أن يكون مستوعباً في إرادة فردية واحدة أو في إطار النظرة المحدودة لجهاز واحد، ويجعل مجال السلطة موزعاً على العديد من المؤسسات^(١٣).

وقد رُوي أنه إذا تركزت السلطة - سلطة إصدار القرار العام - في مؤسسة وحيدة أو فرد واحد، فإنه يتولد ميل لدى هذه الجهة - مؤسسة كانت أم فرداً - لأن تضفي ذاتيتها على مكانتها في إنشاء العمل العام الأمر الذي يؤثر في مدى رعايتها للصالح العام للجماعة ككل عند النظر والتقرير.

والتعدد أو توزيع السلطات المقصود به هو تثبيت سلطة واحدة لإصدار القرار العام ولكنه يوزع هذه السلطة الوحيدة على العديد من المؤسسات بحيث لا تكتمل ممارسة السلطة الواحدة ولا يكتمل العمل العام الواحد إلا عن طريق نشاط هذه المؤسسات مجتمعة، فالتعدد هنا هو أقرب إلى التقسيم الموضوعي لأنماط العمل المختلفة بحيث يفيد تخصصاً لكل مؤسسة في بعض مراحل العمل العام^(١٤).

والتنظيمات الحديثة تنتهي إلى تحديد ثلاث جهات يتوزع عليها العمل العام أو النشاط العام، بحيث يكون من يصدر القرار أو يصوغ الإرادة العامة غير من

ينفذ هذه الإرادة، غير من يشرف على صحة تطبيقها.

التصور الغربي لفكرة الفصل بين السلطات^(١٥) إنما يرد من التصور الفلسفي للنظام الوضعي العلماني، فحيث يكون النظام القانوني نظاماً وضعياً مفصلاً عن التصور الديني وجب أن تقام أبنيته ومؤسساته على توازنات بين العديد من هذه المؤسسات والهيئات، وهي توازنات تكفل القدر المعقول من الضبط المتبادل والتقييد المتبادل لهذه المؤسسات بعضها مع بعض، بحيث إن كلاً منها يحد سلطة الآخر ويقيدها، وفي هذا التصور فإن استقلال السلطة التشريعية يعتمد من الناحية النظرية على أنها ذات اتصال وثيق بالرأى العام وجماعاته في المجتمع، واستقلال السلطة التنفيذية يعتمد على ما تملكه من قوة مادية من حيث المال أو وسائل العنف، أما القضاء فإن استقلاله يرد من التوازن الذي يقوم بين سلطة التشريع والتنفيذ، فالسلطة التشريعية تضع القوانين التي يطبقها القضاء، والسلطة التنفيذية هي التي تعتمد القضاء وتوفر لهم رواتبهم وتهيب للوظيفة القضائية وجودها المادي، والقاضي يطبق قوانين السلطة التشريعية ويعتمد على السلطة التنفيذية في تنفيذ أحكامه.

والسلطة التنفيذية محتاجة دائماً إلى إقرار بشرعية تصرفاتها وسلوكها المادى وهو إقرار يرد إليها من خارجها، سواء من السلطة التشريعية أو من جهات القضاء، لذلك فهى إن عينت القاضي فقد صارت كل رقابة منه موضعاً لإشرافه؛ لأنه يحكم سلوكها فى ضوء ما أصدرته السلطة التشريعية من قرارات وقوانين.

لذلك فإن المشكلة تنشأ فى النظام الوضعى العلمانى إذا ما اندمجت الوظائف التشريعية والتنفيذية، وكثيراً ما تندمج فى العالم الثالث، أو أمكن استيعابهما معاً فى كيان واحد، فإنه يكون قد أحبط بالوظيفة القضائية هى الأخرى وبطل استقلال القضاء معلقاً بمشيئة من استوعب الوظائف الأخرى.

النظام الإسلامى لم يعرف توزيع السلطة بالصورة السابق شرحها^(١٦) وهذا مرده إلى أن أسس النظام الإسلامى تختلف اختلافاً جذرياً عن أسس النظام السائد الآن من حيث أن النظام الحديث نظام وضعى لا يعترف بشرعية أو شرعية للحكم منزلة من السماء، فى حين أن النظام الإسلامى يبدأ من مقولة أساسية هى مصدرية السماء فى التشريع للأرض، وبهذه

المقولة الأساسية استقامت فى الإسلام خريطة متميزة فى توزيع السلطات. فإذا نظرنا إلى وظيفة الإمام فى النظام الإسلامى نجد أن وظيفته الأساسية وسلطته هى حراسة الدين وسياسة الدنيا بالشرع، فالإمام حارس سائس، وهى معان أقرب إلى العمل التنفيذى وإلى الواجبات التى تلقى على مسؤولية السلطة التنفيذية بالمصطلح الحديث، فمسئولية الخليفة سياسية وشرعية فى نفس الوقت، ويرجع الأساس الشرعى لمسؤوليته إلى أن الأوامر والنواهي الإلهية تستوجب من المخاطب بها أن يقوم بتنفيذها؛ لأن ذلك هو المقصود من الأمر أو النهى، فتلك هى إرادة التشريع أو إرادة التكليف التى يستلزمها الأمر أو النهى "فحقيقة إلزام المكلف: الفعل أو الترك، فلا بد أن يكون الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزام ولا تصور معنى مفهوم"^(١٧).

وعند جمهور مجتهدى الأمة تعتقد الإمامة بالبيعة، والبيعة دائماً تصدر للإمام على أساس أن يعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فهى بيعة مشروطة دائماً، وشرطها يعنى أن سلطة الإمام سلطة مقيدة وأنها تجرى فى إطار نظام قانونى مضروب عليها من أحكام التشريع الإسلامى المنزلة.

ويترتب على هذه السلطة المقيدة التزام الخليفة أو الإمام فى أوامره وأحكامه التى يصدرها بأن تتم وفقاً للكتاب والسنة والإجماع، فلا يجوز لفرد أو رئيس دولة أو لكافة أفراد الأمة أو جميع مجتهديها أن يضعوا قانوناً أو تشريعاً، أو يصدرُوا أمراً أو حكماً يخالف ما ورد فى الكتاب والسنة، كما أنه يخضع كغيره من أفراد الأمة للأحكام الشرعية الجنائية وسريان هذه الأحكام عليه أيّاً كان نوع العقوبات التى تقررها هذه الأحكام.

وبالمقابل فإن عدم طاعة المسلمين لأوامر الإمام وتشريعاته التى تخالف حكم الشرع من الأمور المقررة فى الإسلام، فطاعة المسلمين لأولى الأمر مشروطة بموافقتها لحكم الشرع، أما إن خالفت هذه الأوامر أو تلك التشريعات أحكام القرآن والسنة فإنها لا تكون واجبة الطاعة.

فإذا انتقلنا إلى السلطة التشريعية فإن فقهاء الإسلام وواقع التجربة التاريخية للنظم الإسلامية توضح أنهم نظروا لهذه السلطة بحسبان أن للدولة الإسلامية قانوناً أساسياً إلهياً شرعه الله بالقرآن والسنة، فحيث وجد فى القرآن أو فى

السنة نص يصدق حكمه على وضع معين أو حالة مخصوصة أو كان قطعى الدلالة قطعى الثبوت وجب على كل امرئ أن يطبقه طالما ينطبق على حالته، وشرعيته فى التطبيق مستمدة من أصل نزوله فى القرآن أو صدره عن النبى ﷺ دون أن يتطلب موافقة أو اعتماداً أو تصديقاً من جهة ما، وهو واجب النفاذ يمثل له الكافة وعلى رأسهم إمام المسلمين، بل إن طاعة المسلمين له مشروطة، كما قدمنا، باتباع هؤلاء أحكام القرآن والسنة، وأصل شرعيته رهن بأن يخرسوا هذه الأحكام. وهذا ما يمكن أن يطلق عليه التشريع من الدرجة الأولى^(١٨).

إلا إن كانت هناك مهمة أخرى هى مجال نشاط المجتهدين وأهل الفتيا، فيقوم هؤلاء بالنظر فيما ليس فيه نص صريح من الحالات والأوضاع وذلك لبيان الحكم بشأنه بمناهج استخراج الدلالات الشرعية من الأحكام المنزلة، "وهؤلاء فيما يستخرجون من الأحكام لا يصدرُون عن محض النظر الدنيوى فى شؤون العباد، إنما يعرضون لذلك عن طريق النظر فى أصول الشريعة وأحكامها الثابتة ويعملون وسائل الاجتهاد المتعارف عليها بينهم من

الناحية الشرعية العقلية ليصير ما ينتهون إليه مستمداً من أصول الشريعة قائماً بها، وهذا ما يمكن أن نسميه التشريع من الدرجة الثانية^(١٩).

والقاضي في التصور الفقهي الإسلامي وإن تولى وظائفه بالإنباء عن الإمام أو الوالي فهو لا يخضع لمن عينه عندما يستقي أحكامه مباشرة - واجتهاده - من القرآن والسنة، فالأصل في هذا التصور هو حرية الاجتهاد بالنسبة للقاضي إذا لم يجد في كتاب الله أو سنة النبي حكماً في المسألة المعروضة عليه، بعبارة أخرى فالقاضي وإن استمد ولايته من إنباء الوالي وتعيينه إياه فهو بعد ذلك يتصل بأحكام الشريعة اتصالاً مباشراً غير مستمد من مشيئة الوالي، والوالي لا يملك من الناحية النظرية الشرعية أن يدخل إرادته بين القاضي وبين ما يقضى فيه ويرى فيه رأيه أو اجتهاده^(٢٠).

ويكسب القاضي توازنه المؤسسي من صيغة التوازن تلك التي تقوم بين جهة التشريع في المجتمع الإسلامي وجهة التنفيذ وبحسبان أن وظيفة القاضي في النظام الإسلامي كانت تمتد لتشمل بعض ما يعتبر اليوم من وظائف جهات التشريع وبعض ما يعتبر من وظائف جهات التنفيذ "ومن شأن هذا

الوضع أن يثقل كفته ويعزز كفة المشروعية بعامة في صالح التوازن بين جهات التنفيذ المسيطرة على الوسائل المادية وبين جهات الرأي والنظر المسيطر على وسائل المشروعية^(٢١).

ولقد كان مبدأ الفصل بين السلطات في الشريعة والخبرة التاريخية الإسلامية قوياً (فصل عضوي)^(٢٢) بدرجة حالت دون اغتصاب الحكم حق الاجتهاد أو سلطة التشريع بالرغم من اغتصابهم لسلطة التنفيذ. ففي التنظيم الذي عرفه المجتمع الإسلامي قام العمل التشريعي بعيداً عن سلطة المؤسسة الحاكمة، فالتشريع هو كتاب الله وسنة نبيه، ثم ما يتولد عن هذين المصدرين الرئيسيين باجتهاد الفقهاء ممن لا تسيطر عليهم مؤسسات الدولة التنفيذية حيث تتحدد مكانتهم بموجب اندماجهم في الرأي العام المؤثر الفعال في مجتمعاتهم وبخوارهم وجدالهم مع بعضهم البعض يتولد اقتناع عام بوجه الصواب في أية مسألة فقهية، فيتكون ما يطمئن إليه رأي الجمهور في المجتمع، وهي بهذا تندمج تلقائياً في مجمل الهيكل التشريعي القائم والذي يلزم المجتمع كله حاكماً ومحكوماً، "ومن هنا جاءت صيغة التوازن بين المشروعية من جهة وقوة

الدولة المادية من جهة أخرى، بينما حلتها النظم الغريبة بتوزيع السلطات^(٢٣).

والاختصاصات والواجبات المنوطة بالخليفة أو الإمام تدلنا على أنه ليس من بين هذه الاختصاصات اختصاص التشريع، فالخليفة له أن يجتهد دون أن يلزم باجتهاده أحداً، وله الترجيح وتبنى الاجتهادات المتعلقة بالسياسة العامة للدولة، ولكن لا يلغى الاجتهادات الأخرى، كما أن الخليفة ليس له أى اختصاص قضائى، فبالرغم من أنه هو الذى يولى القضاة إلا أنه لا يملك أن يعزلهم، كما أنه لا يملك أن يلغى أو يعدل حكماً^(٢٤).

كما نشأ فصل عضوى بين النيابة عن الأمة فى المستوى السياسى، كاختيار الحكام والرقابة عليهم - حيث تولاهما أهل الحل والعقد، وبين النيابة عن الأمة فى مجال الفقه والتشريع وتولاهما المجتهدون والعلماء^(٢٥).

ب- الرقابة فى النظامين الغربى والإسلامى:

المؤسسة التشريعية فى النظم الغربية^(٢٦) تعرف وظيفتين: الأولى أنها المؤسسة التى تصدر القوانين

والتشريعات فى المجتمع، والثانية: أنها المؤسسة التى تراقب أعمال السلطة التنفيذية، ولها عليها وجه إشراف ونوع سلطة تختلف فى حجمها ونوعها حسب الدول والمجتمعات.

وبالإضافة إلى السلطة التشريعية التى تمارس نوعاً من الرقابة بالنسبة لسياسات الحكومات توجد أجهزة أخرى لرقابة النشاط الإدارى لجهاز الدولة فى الأعمال اليومية التى يقوم بها، وهى أنواع رقابة تتنوع فى كل نظام، فمنها الرقابة الذاتية التى تنشئها أية مؤسسة بداخلها لتراقب عمل رجالها، ومنها إيجاد أجهزة رقابية مركزية على مستوى الدولة كلها لتراقب أجهزة الدولة التنفيذية على تنوعها وتعددتها، فتكون أجهزة لرقابة الشؤون المالية أو لمراقبة الشرعية فى سلوك عمال الدولة، ومنها أجهزة رقابة خارجية أى تراقب أجهزة التنفيذ وتنتمى إلى سلطة بعيدة عن السلطة التنفيذية.

أما الرقابة فى النظام الإسلامى^(٢٧) فتستند إلى مبدأ الحاكمية أو الشرعية الإسلامية الذى يعنى مسؤولية الحكام عن الالتزام بالشرعية فى التطبيق والحكم.

ومبدأ الحاكمية فى جوهره يستلزم أو يعنى وجود سلطة عليا مستقلة قادرة

على محاسبة الحكام فى حالة الخروج على أحكام الشرع أو قرارات الشورى، والسلطة العليا التى تتولى الرقابة على أعمال الحكام هى فى الإسلام إرادة الله سبحانه وتعالى صاحب الحاكمية والذى له الخلق والأمر.

لكن حساب الله لا يغنى عن وجود هيئات دستورية وشعبية تتولى الإشراف على عمل الحكومة ومحاسبة أولياء الأمر، وهذه الهيئات هى إحدى الجهات الآتية:

١- القضاء: القضاء فى النظام الإسلامى - كما قدم الباحث - يتمتع باستقلال كاف عن الحكام؛ لأنه فرع عن الفقه والاجتهاد فهو يمثل استقلال الشريعة وسيادتها. واستقلال القضاء فى الإسلام مرتبط باستقلال الفقه والفقهاء؛ لأن القاضى يجب أن يكون صاحب أهلية للاجتهاد فى الفقه أو عالماً مجتهداً فيه، ولذلك فإن جميع الضمانات التى تكفل استقلال الفقه وسيادة الشريعة هى أكبر صائن لاستقلال القضاء فى المجتمع الإسلامى.

٢- الرقابة الشعبية: إن أساس رقابة الأمة على سلطات الحاكم هى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهدفه الأول ومقصده الأساسى أن تتولى الجماعة كشخصية معنوية محاسبة

الحكام ومنع انحرافهم وظلمهم، فالأمة تختار الحاكم وهذا الاختيار يعطيها الحق فى أن تقيّد سلطته بالقيود التى تراها ضرورية لضمان مصالحها، ويعطيها الحق فى مراقبته ومحاسبته على عمله.

وهذه الرقابة باستنادها إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا تنتهى بانتهاء انتخاب أو بيعة القائمين على أمر السلطة وإنما تستمر بعد انتخابهم، فواجب النصيح لولاة الأمور، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يرتبط بزمان معين أو وقت محدد، وإنما هو فرض يستمر وقته طالما أن هناك مقتضى له.

٣- رقابة نواب الأمة (أهل الحل والعقد): هيئة أهل الحل والعقد هيئة سياسية مهمتها اختيار الحكام ومحاسبتهم وعزلهم عند الاقتضاء، ومهمة هذه الهيئة سياسية بالأساس فهى قاصرة على اختيار الحكام فقط ومحاسبتهم دون اختيار العلماء أو القيام بوظيفة تشريعية، فالوظيفة التشريعية فى الدولة الإسلامية هى من اختصاص العلماء والمجتهدين، وهذا شرط ضرورى حتى تستقل عملية التشريع عن الاعتبار السياسية، إلا أنه يجب أن توجد صيغة توازن بين أهل الحل والعقد

ومجلس العلماء أو المجتهدين حتى لا
ينفرد أى منهم بالتشريع من دون
الآخر (٢٨).

إلا أن تحقيق هذه الرقابة فعاليتها
على مستوى الواقع والتطبيق يتطلب
توفير مجموعة من الشروط والاعتبارات
التي تصب في مجرى تقوية المجتمع إزاء
السلطة أو الدولة.

١ - لا يفترض الإسلام أن تحل
الدولة محل الناس في القيام بالأعمال،
فالإسلام لا يلغى السوق ليولى الدولة
مهامه، ولا ينفى مبادرة الأفراد
والجماعات في التملك أو التصرف أو
الإشراف على الإنتاج، وفي نفس
الوقت لا يترك للأغنياء أو الرأسماليين أو
للإقطاعيين باب الاحتكار والثراء غير
المشروع واستغلال الناس ولا يجعل
الدولة شريكاً لهم وحامياً لاحتكارهم
واستغلالهم، فهو يطالب الدولة بمنع
الاحتكار والضرب على يد الاستغلال،
ويجعل من المشاع والأحباس والوقف
وملكية عموم المسلمين لغالبية الأرض
طريقاً لتشكيل الجماعات القوية، فيجب
ألا تقوم الدولة بما يجب أن يقوم به
الأفراد أو الجماعات (٢٩).

ويرتبط بهذه النقطة ضرورة فصل
الشؤون المالية عن الإدارة والسياسة بما
يعنى ذلك ضرورة إعطاء بيت المال

شخصية مستقلة تحت إشراف القضاء
الذي يتمتع بسلطة كبيرة في شؤون
الزكاة وبيت المال، واستقلال شاتين
المؤسستين (القضاء وبيت المال) عن
الحكومة ناتج عن أن الدور الأساسي
فيها هو للشرعية وعلمائها وفقهائها
الذين ابتعدوا عن الخلفاء بعد عهد
الراشدين وخصنوا باستقلال الفقه
وسيادة الشريعة (٣٠).

٢ - استقلال المؤسسات الاجتماعية
أو ما أطلق عليه البعض (٣١) "مؤسسات
الأمة" بسبب الزكاة والأوقاف وإشراف
الفقهاء، بالإضافة إلى استقلال العلم
والتعليم وما ارتبط بذلك من حرمة
المساجد، فما تمتعت به هذه المؤسسات
من ذاتية مستقلة عن الإدارة الحكومية
كان نتيجة لمبدأ عام ساد المجتمع
الإسلامي هو أن الأمة لم تسلم للإدارة
بالسيطرة على النشاط الاجتماعي أو
العلمي الذي بقي مستقلاً وكان مركزه
المساجد التي بقيت حصن تشاور في
مجال الفقه والعلم وتحققت بحرمة
وحصانة استفادت منها حلقات العلم
والفقه، وقد ساعد على ذلك الاستقلال
المالي الذي تمتع به العلماء كنتيجة
للوقف والزكاة، إذ مثل هذين المصدرين
حركة حضارية فاعلة لضمان الاستقلال
الحركي لمؤسسات مجتمعية مختلفة تتعلق

بالعلم والتعليم والإفتاء، إذ مثلت هاتان الأدواتان مصدراً وأداة للاستقلال التمويلي عن السلطة بما يضمن حركة استمرار واستقرار لتلك المؤسسات، بعبارة أخرى فقد سمح الاستقلال الاقتصادي عن السلطة باتساع العمل الشعبي، بينما تم تحديد اختصاصات الإدارة وسلطاتها.

وهكذا فإن الحل الإسلامي للمشكلة السياسية يتجه إلى تقوية المجتمع من خلال تقوية أفراده ومؤسساته وجماعاته، فإلى جانب تقويتهم من خلال العقيدة والإيمان وتقويتهم بواجب الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقويتهم بحق الشورى وإعطاء البيعة وسحبها، وتقويتهم بجعل العلماء مرجعهم في إدارة شؤون حياتهم، ثم تقويتهم من خلال عدم حرمانهم من حق التصرف في الأرض وحق الملكية الخاصة، ومن خلال الملكيات العامة التي تعد لعموم المسلمين أو لجماعات محددة منهم (قرية، قبيلة، مدينة، حرفة) .. ومن ثم يوجب على الدولة ألا تسلبهم هذه الميزات، فلا تمد يدها إلى عمل أو مهنة يمكن أن يقوم به أو بها المسلمون أفراداً أو جماعات^(٣٢).



الهوامش

- (١) حول هذه النقطة انظر: د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي ردًا على المستشرق الإنجليزي أرنولد، ج ٢ ص ١٠٧-١٠٨، د. منير شفيق، الإسلام في مواجهة الدولة الحديثة، تونس، دار الوراق، نوفمبر ١٩٨٨، ص ٥، ٢٢.
- (٢) منير شفيق، المرجع السابق.
- (٣) د. عبد الوهاب المسيري، العلمانية، ورقة غير منشورة.
- (٤) إلا أن هذه التفرقة غير ذات موضوع؛ لأن الاثنين (الشرعية والمشروعية) هما في النهاية من صنع البشر.
- (٥) د. محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي.. مرجع سابق، وانظر أيضا: د. توفيق الشاوي، سيادة الشريعة في مصر.
- (٦) انظر حول مفهوم الضرورات واستخدامه بدلاً من الحقوق: د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان- ضرورات لا حقوق، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة ٨٩: شعبان ١٤٠٥/مايو ١٩٨٥، وخاصة ص ١٣-١٧.
- (٧) وفي هذا الإطار يمكن فهم حقوق أهل الذمة باعتبارها حقوقاً مقررة لهم من قبل الله ورسوله "ذمة الله ورسوله"، وبالتالي لا تستطيع الأغلبية نقضها أو الانتقاص منها.
- (٨) حول هذه التفرقة انظر: د. توفيق الشاوي، سيادة الشريعة في مصر، مرجع سابق، ص ١٤.
- (٩) د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة، مرجع سابق، ص ١٤-١٥، بينما يكون التارج في النظم الوضعية تدرجاً شكلياً، أي بالنظر إلى جهة الإصدار.
- (١٠) حول هذه النقطة انظر: د. توفيق الشاوي، فقه الشورى، مرجع سابق، ص ٥٦٠، ص ٦٢٥. وانظر أيضاً: منير شفيق، الإسلام في مواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص ٢٩-٣٠، حيث يؤكد على روحانية الضوابط والممارسات للأجهزة السياسية المختلفة، ويتخذ من أسلوب عمر بن الخطاب مثلاً على ذلك.
- (١١) د. توفيق الشاوي، المرجع السابق.
- (١٢) سورة العلق آية ٦.
- (١٣) طارق البشري: منهج النظر، مرجع سابق، ص ٧٨.
- (١٤) المرجع السابق.

- (١٥) طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق ص ص ٩٠/٩٧، وانظر أيضاً، د. عبد الغنى بسيونى عبد الله، النظم السياسية "الدار الجامعية"، د. ت، ص ص ٢٦١ - ٢٦٩.
- (١٦) طارق البشرى، المرجع السابق، وانظر أيضاً: د. توفيق الشاوى فقه الشورى والاستشارة، مرجع سابق.
- (١٧) أبو إسحاق الشاطبى، الموافقات: ج ٣، ص ٨١، وانظر أيضاً: صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله - إسهام فى النظرية الدستورية الإسلامية - دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية/ د. ت: ص ص ٤١-٤٨.
- (١٨) طارق البشرى: منهج النظر، المرجع السابق.
- (١٩) طارق البشرى: منهج النظر، المرجع السابق.
- (٢٠) المرجع السابق، وانظر: ما تقدم بشأن الشرعية القانونية كأحد مكونات الحاكمية.
- (٢١) طارق البشرى، المرجع السابق ص ١٠٩.
- (٢٢) انظر فى هذه النقطة: طارق البشرى، المرجع السابق، د. توفيق الشاوى، فقه الشورى والاستشارة، مرجع سابق.
- (٢٣) طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق، ص ص ١٠٨-١٠٩.
- (٢٤) حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية ص ١٤٣.
- (٢٥) د. توفيق الشاوى، مرجع سابق، ص ٤٣٢.
- (٢٦) حول هذه النقطة انظر: طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق، ص ص ٩٦-٩٩.
- (٢٧) حول هذه النقطة انظر: د. توفيق الشاوى، فقه الشورى والاستشارة، مرجع سابق، ص ص ٤٦٦-٤٧٤، طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق ص ص ٩٧-١١٣، د. طه بدوى، بحث فى النظام السياسى الإسلامى، مرجع سابق، ج ٢، ص ص ١٢٤-١٣١.
- (٢٨) انظر حول هذه النقطة: د. توفيق الشاوى، فقه الشورى والاستشارة، مرجع سابق، وخاصة ص ص ٥٠٧-٥١٤.
- (٢٩) حول هذه النقطة انظر، منير شفيق، الإسلام فى مواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص ص ١٥-٢٦.
- (٣٠) د. توفيق الشاوى، مرجع سابق.
- (٣١) انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح، المجتمع المدنى فى الفكر والممارسة - بيروت مركز الدراسات الوحدة العربية: ٢٠-٢٣ يناير ١٩٩٢.
- (٣٢) منير شفيق، الإسلام فى مواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق/ ص ص ٣٢-٣٣.

بحوث مؤتمر
علوم الشريعة في الجامعات



يأتى الإهتمام بتطوير علوم الشريعة فى الجامعات فى سياق الجهد المبذول لرسم معالم المشروع الحضارى الإسلامى المعاصر، الذى يستهدف إعادة بناء النسق الثقافى والفكرى للأمة.



علوم منسية في تراث المسلمين

إعداد: أ.د. / أحمد فؤاد باشا (*)

مقدمة:

إن في تراث المسلمين علوماً لم يولها الباحثون اهتماماً كافياً، إما لندرة مصادرها، أو لتفرق موضوعاتها في مراجع تراثية شتى يتعذر الحصول على أغلبها، أو لصعوبة مصطلحاتها التي تبدو لغير المتخصصين غريبة عما هو شائع في لغة العلوم المعاصرة، أو لغياب المنهجية السليمة في التعامل مع التراث بصورة عامة، أو لكل هذه الأسباب مجتمعة، وربما لأسباب أخرى غيرها.

وسوف نعرض للتعريف ببعض هذه العلوم المغمورة، ونشير إلى أهم مصادرها التراثية، عسى أن تجد من بين

أهل الاختصاص من يتناولها بالتحليل الدقيق والدراسة المتأنية، ويدعم هذه الدعوة ما تشهده ساحة الفكر العلمي حالياً من نشاط منظم على مستوى العالم لإحياء التراث العلمي والتقني للأمم التي ساهمت في تشييد صرح الحضارة الإنسانية عبر كل العصور، ليس فقط بهدف إزكاء الحس الحضاري والمجد القومي، ولكن أيضاً لإتاحة الفرصة أمام الباحثين المعاصرين كي يعيدوا صياغة هذا التراث بلغة العصر وأسلوبه ومصطلحاته، ويفيدوا منه في تأصيل الثقافة الذاتية وتعزيز قيمها في نفوس النشء^(١).

(١) أستاذ الفيزياء بكلية العلوم - جامعة القاهرة.

١- علم الحيل الهندسية:

يمثل علم الحيل الهندسية الجانب التقنى المتقدم فى علوم الحضارة الإسلامية. حيث كان المهندسون والتقنيون يقومون بتطبيق معارفهم النظرية للإفادة منها تقنياً فى كل ما يخدم الدين ويحقق مظاهر المدنية والإعمار، وقد ظهر هذا التوجه على أيدى نفر من العلماء الأعلام، لعل أشهرهم أبناء موسى بن شاكر أصحاب الكتاب القيم المعروف باسم "حيل بنى موسى" ^(٢). يقول ابن خلكان: "ولهم - أى بنى موسى - فى الحيل كتاب عجيب نادر يشتمل على كل غريبة، ولقد وقفت عليه فوجدته من أحسن الكتب وأمتعها وهو مجلد واحد" ^(٣)، ويحتوى هذا الكتاب على مائة تركيب ميكانيكى مع شروح تفصيلية ورسوم توضيحية لطرائق التركيب والتشغيل، وهو ما يدخل اليوم فى نطاق علم "الهندسة الميكانيكية" الذى يبحث فى الآلات والتجهيزات الميكانيكية التى تعتمد على حركة الهواء (الإيروديناميكا Airodynamics)، أو حركة السوائل وازدائنها (هيدروديناميكا Hydrodynamics، هيدروسستاتيك Hydrostatics)، وقد استعملوا نظام الصمامات الآلية ذات التشغيل المتباطئ،

وعرفوا طريقة التحكم الآلى والتشغيل عن بعد، ومن أمثلة تركيبات بنى موسى عمل سراج إذا وضع فى الريح العاصف لا ينطفئ، وعمل سراج يخرج الفتيلة لنفسه ويصب الزيت لنفسه، وكل من يراه يظن أن النار لا تأكل من الزيت ولا من الفتيلة شيئاً بته، وعمل فوارة (نافورة) يفور منها الماء مدة من الزمان كهيئة الترس ومدة مماثلة كهيئة القناة، وكذلك لا تزال دهرها تتبدل - على حد قولهم، وقد ترجم كتاب الحيل لبنى موسى إلى الإنجليزية فى عام ١٩٧٩م وأصبح الآن معروفاً الغربى، ولكنه يحتاج إلى تحقيق جديد لإظهار محتوياته الفنية الدقيقة التى تستعصى على غير المتخصصين.

وتضمنت ابتكارات المسلمين الميكانيكية تصميمات متنوعة لساعات وروافع آلية يتم فيها نقل الحركة الخطية إلى حركة دائرية بواسطة نظام يعتمد على التروس المسننة، وهو الأساس الذى تقوم عليه جميع المحركات العصرية، ومن المؤلفات التراثية الرائدة فى هذا المجال كتاب "الجامع بين العلم والعمل النافع فى صناعة الحيل" لبديع الزمان الجزرى ^(٤)، وقد وصفه مؤرخ العلم المعاصر جورج سارتون بأنه أكثر الكتب من نوعه وضوحاً، ويمكن اعتباره

الذروة في هذا النوع من إنجازات المسلمين^(٥). ويضم كتاب الجزري عدة أقسام: أطولها قسم الساعات المائية، وقسم آخر يعالج موضوع آلات رفع الماء، أما ساعات الجزري فكانت تستعمل دمي ذاتية الحركة لتشير إلى مرور الوقت، مثل طيور تقذف من مناقيرها كرات صغيرة فوق صنوج، أو أبواب تفتح ليخرج منها أشخاص، أو دوائر بروج تدور، أو موسيقيين يقرعون الطبول وينفخون الأبواق، وفي معظم هذه الساعات كان المحرك الأول ينقل الطاقة إلى الدمي بواسطة أنظمة بكرات بالغة الدقة، وأما قسم آلات رفع الماء ففيه وصف لتصميم مضخة يعتبرها المؤرخون الجدد الأقرب للآلة البخارية، وتتكون هذه المضخة من "ماسورتين" متقابلتين، في كل منهما ذراع يحمل مكبسًا إسطوانيًا، فإذا كانت إحدى "الماسورتين" في حالة ضغط أو كبس فإن الثانية تكون في حالة سحب (أو شفط)، ولتأمين هذه الحركة المتقابلة المتضادة يوجد قرص دائري مسنن قد ثبت فيه كل من الذراعين بعيداً عن المركز، ويدار هذا القرص بواسطة تروس متصلة بعامود الحركة المركزي، وهناك ثلاثة صمامات على كل مضخة تسمح بحركة المياه في اتجاه واحد^(٦).

واشتهر إلى جانب كتابي بنى موسى والجزري كتاب ثالث هو "الطرق السنية في الآلات الروحانية" لتقى الدين ابن معروف الراصد الدمشقي الذي عاش في القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، وفيه وصف العديد من الأجهزة الميكانيكية، مثل الساعات الآلية والمائية والرملية، والروافع بالبكرات والتروس (المسننات)، والنافورات المائية، وآلات الدوران باستعمال مبدأ العنفات (المراوح) البخارية التي نعرفها اليوم^(٧).

ومنذ نحو عشرين عاماً فقط اكتشف في مكتبة "لورنسين" بفلورنسا كتاب في الحيل الهندسية بعنوان "الأسرار في نتائج الأفكار" يعود إلى العصر العربي الأسباني، ويحوى أجزاء هامة حول الطواحين والمكابس المائية، ويشرح (٣١) نوعاً من الآلات الميكانيكية وساعة شمسية متطورة جداً، يقول "جوان فيرنيه" J.Vernet أستاذ تاريخ العلوم العربية بجامعة برشلونة حالياً: "لقد تأكدت نسبة كتاب الأسرار في نتائج الأفكار للمؤلف العربي الأسباني أحمد (أو محمد) بن خلف المرادي الذي عاش في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)"^(٨).

ومن أمثلة التقنيات المتقدمة التي صورها كتاب المرادى "منصة آية" في جامع قرطبة الكبير تفتح من تلقاء نفسها وتتيح تناول نسخة من القرآن الكريم وقراءتها دون أن تمسها الأيدي، وهذه المنصة موضوعة على رف متحرك بواسطة سيور وآليات خافية عن الأنظار، وفي موضع آخر يقدم المرادى شرحاً وافياً لتقنية أخرى متقدمة في قصر جبل طارق، يتم فيها تحريك جدارن مقصورة الخليفة آلياً عن طريق تجهيز قاعة محركات إلى جانبها.

وجدير بالذكر أن علماء الحضارة الإسلامية كانوا يتبعون طريقة علمية منهجية في ابتكار مصنوعاتهم وتنفيذها، فكانوا يبدأون برسم مخططات، ثم يصنعون نموذجاً مصغراً لما ينوون تنفيذه على نحو ما نجد اليوم في التقنيات الهندسية المعاصرة، ونجد في كتبهم الكثير من المفاهيم الهامة، سواء في التصميم أو في الصنع، مثل تصفيح الخشب لتخفيف الالتواء، وموازنة العجلات الساكنة، واستعمال القوالب الخشبية، والاستعانة بالنماذج الورقية لوضع التصميمات، ومعايرة الفوهات، وصب المعادن مع الرمل في بوتقات مغلقة، وغير ذلك. وهكذا نجد أن الحيل الهندسية في عصر الحضارة الإسلامية لم

تقتصر على صنع ألعاب أو أدوات ميكانيكية بسيطة، بل كانت مبحثاً هاماً من مباحث العلوم الهندسية له أصوله المنهجية والمعرفية، والأمر يتطلب إسهام أهل الاختصاص في إعادة تحقيق ما اكتشف من كتب ومخطوطات، كما يتطلب بذل الجهود لاكتشاف ونشر كتب ومخطوطات جديدة في هذا العلم.

٢- علم الصوتيات:

علم الصوتيات Acoustics بمفهومه الحديث هو أحد العلوم الفيزيائية المعنية بدراسة الصوت والظواهر الصوتية. يختلف تطبيقاتها في نواحي عديدة من حياة الإنسان تشمل مجالات الطب والهندسة والاتصالات والحاسبات والفضاء والموسيقى والبحث العلمي وغيرها، وعلم الصوتيات - شأنه شأن علم البصريات (أو المناظر) Optics - يدين بنشأته وإرساء أصوله المنهجية والمعرفية السليمة لعلماء المسلمين الأوائل في عصر الحضارة الإسلامية الزاهرة، ذلك أننا لم نعرف شيئاً ذا قيمة علمية عن الاهتمام بدراسة الصوت في الحضارات القديمة، اللهم إلا فيما يتعلق ببعض أنواع الغناء والعزف (الموسيقى). ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نبدأ الحديث عن نظرية الصوت وتطبيقاتها إلا من حيث بدأ علماء الحضارة الإسلامية في

تناولها بالبحث والتحليل، فقد أجمعوا من حيث المبدأ على أن هناك شيئين ضروريين لانبعاث الصوت وانتشاره: أما الشيء الأول فلا بد من وجود جسم يهتز لإحداث موجات الصوت التضاغطية، على نحو ما نجد في وتر العود أو الكمان، أو في الأوتار الصوتية عند الإنسان. وأما الشيء الثاني فلا بد من وجود وسط مادي، كالهواء أو الماء، تنتقل خلاله هذه الموجات الصوتية إلى أن تصل إلى الأذن ويحدث الإحساس بالسمع، فوتر العود - مثلاً - لا نسمع له صوتاً إذا اهتز في الفراغ؛ لأن الموجات الصوتية لا تجد الوسط الذي تنتقل خلاله إلينا، ونحن نعلم اليوم أن القمر ليس له غلاف هوائي مثل الأرض، ولهذا فإن رواد الفضاء على سطحه يتبادلون الحديث بواسطة الراديو (اللاسلكي)، حيث يمكن للضوء وموجات الراديو الكهرومغناطيسية، وليس موجات الصوت، أن تنتقل خلال الفراغ^(٩). كذلك أجمع علماء المسلمين على تفسير جيد لحدوث "الصدى" نتيجة لانعكاس الموجات الصوتية عندما يعترض مسارها عائق، فتحدث في ارتدادها رجعا يشبه الصوت الأصلي. ومن أوضح النصوص التي وردت في تراثنا الإسلامي عن طبيعة الصوت

والصدى ما ذكره بهمنيار بن المرزبان في كتابه "تحصيل بهمنيار"، حيث قال: "والصوت أمر يحدث من تموج الجسم السيل الرطب كالهواء والماء بين جسمين متصاكن متقاومين، وأما الصدى فإنه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج، فإن هذا التموج إذا قاومه شيء من الأشياء كجبل أو جدار حتى دفعه لزم أن ينضغط أيضاً بين هذا التموج الموجه إلى قرع الحائط أو الجبل وبين ما يقرعه هواء آخر يرده ذلك ويصرفه إلى الخلف بانضغاطه، ويكون شكله شكل الأول وعلى هيئته... ويجوز أن يكون لكل صوت صدى ولكن لا يسمع كما أن لكل ضوء عكساً... والسبب في ألا يسمع الصدى في البيوت أن المسافة إذا كانت قريبة من المصدر وعاكس الصوت سُمعا معاً في زمان واحد أو قريب من واحد"^(١٠).

ويؤكد الجلدكي في كتابه "أسرار الميزان" أن "التموج الذي يحدث الصوت ليس المراد منه حركة انتقالية من ماء أو هواء واحد بعينه، بل هو أمر يحدث بصدم بعد صدم، وسكون بعد سكون... والصدى يحدث عن انعكاس الهواء المتموج (بنفس شكله وهيئته) من مصادمة عال كجبل أو حائط، ويجوز

أن لا يقع الشعور بالانعكاس لقرب المسافة فلا يُحس بتفاوت زماني الصوت وعكسه...^(١١). ويستدل من هذا النص على أن الطاقة الصوتية - لا الوسط - هي التي تنتقل أثناء انتشار الصوت، وهو ما يوافق التفسير العلمي الحديث لحركة الموجات التضاغطية.

وللصوت، عند الفخر الرازي، سببان: أحدهما قريب والآخر بعيد، فالسبب القريب تموج الهواء، وهو حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بالتداول: من صدم بعد صدم مع سكون بعد سكون، وأما السبب البعيد فهو من وجهين: إمساس عنيف، وهو القرع، أو تفريق عنيف وهو القلع، "وإنما اعتبرنا العنيف (وحده)؛ لأنك لو قرعت جسمًا لينًا كالصوف بقرع لين جدًا لم تحس صوتًا، ولو شققت شيئًا (شقا) يسيرًا، وكان الشيء المشقوق لا صلابة فيه، لم يكن للقلع صوت، ثم إن تموج الهواء لازم لكلا السببين؛ لأن القارع للهواء يُحوّج (الهواء) إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتيها بعنف شديد، وكذلك القالع، ثم (إننا نجد) في الأمرين جميعًا (أنه) يلزم للمتباعدين من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك، وإن كان القرع أشد انبساطًا من القلعي"^(١٢).

أما عن كيفية انتقال موجات الصوت الطولية التضاغطية خلال الهواء (أو أي وسط مادي) فإننا نعلم الآن أن ذلك يتم عبر سلسلة من التضاغطات (التكاثفات) والتخلخلات التي تحدث لوسط الانتقال، أي إن الطاقة الصوتية، لا الوسط، هي التي تنتقل عن طريق اهتزاز جسيمات الوسط في اتجاه انتشار التموجات، فعندما يهتز وتر العود، مثلاً، فإن حركته إلى الأمام تعمل على ضغط الهواء الملاصق له وانطلاق موجة تضاغطية في الهواء، وفي لحظة تالية يتحرك وتر العود إلى الخلف تاركاً وراءه منطقة تخلخل ذات ضغط منخفض تتباعد فيه جزيئات الهواء عن بعضها، وتكرر هذه العملية مرات كثيرة تتحرك مناطق التضاغط والتخلخل ذهاباً وإياباً بنفس الطريقة التي يهتز بها وتر العود وينشأ ما نسميه بموجات الصوت الطولية التضاغطية، وتجدد الإشارة إلى أن علماء المسلمين قد تعرضوا للحديث عن عملية التكاثف والتخلخل فيما يتعلق بإشكاليات المكان والمادة والخلاء، فقال بعضهم بأن التخلخل هو تباعد الأجزاء تباعداً يترك ما بينها خالياً، والتكاثف رجوع من الأجزاء للملء الخلاء المتخلخل، وذكر ابن سينا أن هناك نوعاً آخر من التكاثف

والتخلخل لا يكون سببه اجتماع الأجزاء المتفرقة، بل سببه أن المادة نفسها تقبل حجماً أصغر تارة وحجماً أكبر تارة أخرى، وكلاهما أمران عارضان للجسم^(١٣). وربما يجد المرء صعوبة في ربط هذه الآراء بحركة التموجات الصوتية في تلك المرحلة المبكرة جداً من التناول العلمي لظاهرة الصوت، لكن من المهم أن يُعَوَّل على هذا التحليل عند التأريخ لحركة الموجات التضاغطية في العلوم الكونية (الطبيعية) بوجه عام، وذلك للوقوف على حقيقة الدور الهام الذي أسهم به علماء الحضارة الإسلامية في تحديد وصياغة واستخدام المفاهيم والمصطلحات العلمية.

من ناحية أخرى، يكتسب الحديث عن سرعة الصوت في كتب التراث الإسلامي أهمية خاصة في الإطّار المنهجى لتقييم المعرفة العلمية تاريخياً، ومن يستعرض هذا الموضوع في مختلف النصوص التراثية سوف يلاحظ أن البحث في سرعة الصوت يأتي في أغلب الأحيان مقترناً بسرعة الضوء. فقد ذكر البيروني - على سبيل المثال - أن سرعة النور أعظم كثيراً من سرعة الصوت^(١٤). وأشار ابن سينا إلى تأخر سماع صوت الرعد عن رؤية وميض

البرق، لكنه علل ذلك بأن البرق يرى في الآن (أى في نفس لحظة حدوثه) بلا زمان، وأما السمع فيحتاج فيه إلى تموج الهواء أو ما يقوم مقامه من أجسام صلبة أو سائلة، وذلك يحدث في زمان، فإذا اتفق أن قرع إنسان من بُعد جسماً على جسم فإنك ترى القرع قبل أن تسمع الصوت؛ لأن الإبصار - فيما يرى ابن سينا - ليس له زمان، والاستماع يحتاج إلى "آن". وإذا كان ابن سينا قد جابه الصواب في تعليل الشق الخاص بالإبصار، فإن الحسن بن الهيثم استطاع بالتجربة العملية أن يبطل نظرية السرعة الآتية للضوء التي قال بها ابن سينا، وأن يثبت أن للضوء زماناً وسرعة معينة، كما أن للصوت زماناً وسرعة معينة، إلا أن زمان حركة الضوء أسرع كثيراً بحيث لا يُحس به أصلاً^(١٥).

ومما يؤسف له أن أحداً في ذلك الوقت لم يفد من هذه الأفكار العلمية الهامة في قياس سرعة الصوت وتحديد مقدارها، ونحن لا نرى سبباً لذلك غير عدم توافر أجهزة دقيقة لقياس الزمن بالثواني في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ التقنية، وتأخرت هذه الخطوة الهامة - على بساطتها - إلى القرن السابع عشر عندما تمكن "ميرسن" و"جاسندى" Mersenne and Gassendi من إجراء

أول تجربة عملية لتعيين سرعة الصوت في الهواء عن طريق قياس الفترة الزمنية التي تنقضي بين لحظة رؤية النار المنبثقة من فوهة مدفع (أو بندقية) عند إطلاق قذيفة منه وبين لحظة سماع صوت القذيفة عند موضع بعيد عن المدفع، وظلت فكرة الربط بين ضوء وصوت صادرين من مصدر واحد في نفس اللحظة أساساً لتجارب عديدة بعد ذلك إلى أن تمكن "إسكلاجنون"

E. Esclagnon خلال الحرب العالمية الأولى في عامي ١٩١٧، ١٩١٨ م من تقدير سرعة الصوت في الهواء الجاف عند درجة الصفر المئوي بدقة عالية تقرب من القيمة النظرية لسرعة الموجات التضاغطية وهي ٣٣٠,١ مترًا في الثانية^(١٦).

وقد أفاد علماء الحضارة الإسلامية من نظريتهم في علم الصوتيات على المستويين النظري والتطبيقي. فعلى المستوى النظري نذكر على سبيل المثال استخدامهم مبدأ القياس والمماثلة لاستحداث نظريات علمية جديدة، على نحو ما ذكر كمال الدين الفارسي في كتابه "تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر" من أن "الحركة التي مر تقريرها في الأضواء إنما هي على نحو حركة الأصوات، لا على نحو حركة

الأجسام"^(١٧)، فهو بذلك يشير لأول مرة إلى أن الضوء ينتشر في حركة موجية شأنه شأن الصوت الذي اتفق على أنه ينتقل في تموجات، ومما يحز في نفس كل مسلم أن هذا الرأي المتقدم لكمال الدين الفارسي يُذكر منسوباً في كتب العلم لعالم غربي يدعى "هيجنز" نشره عام ١٦٩٠ م، وأيدته تجربة "يونسج" المشهورة عام ١٨٠١ م، ثم تجربة "فرنل" عام ١٨١٤ م.

وعلى المستوى التطبيقي أفاد علماء المسلمين من معارفهم النظرية عن طبيعة الصوت وخصائصه في تطوير علم التأليف (الموسيقى والآلات الموسيقية)، وتوصلوا إلى أن اهتزاز الأوتار يخضع لعلاقة ثابتة تربط بين طول الوتر وغلظه وقوة توتره وشدة النقر عليه ونوع الصوت الذي يحدث عنه، لكن الصياغة الرياضية لهذه العلاقة لم تتحقق إلا في القرن السابع عشر الميلادي، ولعل الكندي كان صاحب أول مدرسة للموسيقى في العصر الإسلامي، وكانت الموسيقى عنده من العلم الطبيعي، ولكنها أيضاً ذات صلة وثيقة بالرياضيات، ثم هي ذات أثر في شفاء الأمراض، وكان يعدّها وسيلة لتحقيق غاية إنسانية أعلى^(١٨).

وطبق علماء الحضارة الإسلامية الخصائص المعروفة للصوت في علم التصنيف، مثال ذلك تصنيف الأصوات إلى أنواع منها الجهر والخفي والحاد والغليظ، تبعاً لطبيعة الأجسام المصوتة وقوة تموج الهواء، وأيضاً تصنيف الحيوانات إلى: حيوانات ذوات الرئة، وهى التى تختلف أصواتها باختلاف أطوال أعناقها وسعة حلقيمها وتركيب حناجرها وشدة استنشاقها للهواء وقوة دفع أنفسها من أفواهها ومناخرها، وحيوانات ليس لها رئة ولكن لها أجنحة كالزنابير، وهى التى تحدث الأصوات نتيجة لتحريك الهواء بالأجنحة، وحيوانات ليس لها رئة ولا أجنحة، كالديدان والسلاحف، وهى تسمى الحيوانات الخرس، وتختلف الأصوات التى تحدثها باختلاف ييسها وصلابتها. كما أن الفهم الواعى لأساسيات علم الصوتيات ساعد علماء المسلمين كثيراً على تطوير تقنية الهندسة الصوتية واستخدامها فيما يعرف الآن باسم "الصوتيات المعمارية". فقد عرفوا أن الصوت ينعكس عن السطوح المقعرة ويتجمع فى بؤرة محددة، شأنه فى ذلك شأن الضوء الذى ينعكس عن سطح مرآة مقعرة، وإذا أجرى حساب دقيق لهندسة السطوح المقعرة فإنه يصبح

بالإمكان تسليط الأمواج الصوتية المنعكسة وتركيزها فى اتجاهات معينة بحيث تزيد من وضوح الصوت وشدته. أما إذا لم تراعى الحسابات الدقيقة لأماكن وأبعاد السطوح المقعرة بالنسبة لأماكن إصدار الصوت واستقباله فإنه ينتج عن ذلك "تشويش" لدى السامع. وقد استخدم المهندسون المسلمون خاصية تركيز الصوت Focusing of sound فى أغراض البناء والتشييد، وخاصة فى المساجد الجامعة الكبيرة لنقل وتقوية صوت الخطيب والإمام فى أيام الجمعة والأعياد، مثال ذلك مسجد أصفهان القديم ومسجد العادلية فى حلب وبعض مساجد بغداد القديمة، حيث كان يصمم سقف المسجد وجدرانها على شكل سطوح مقعرة موزعة فى زوايا المسجد وأركانها بطريقة دقيقة تضمن توزيع الصوت بانتظام على جميع الأرجاء، وتبقى هذه المآثر الإسلامية خير شاهد على ريادة علماء الحضارة الإسلامية فى مجال هندسة الصوتيات التى ظلت اختصاصاً إسلامياً لعدة قرون، وذلك قبل أن يبدأ العالم الشهير "الاس ك. ساين" حوالى عام ١٩٠٠ م فى دراسة أسباب سوء الصفات الصوتية لقاعة محاضرات فى جامعة "هارفارد" الأمريكية، وتبع

سلوك الخواص الصوتية للقاعات وحجرات عزف الموسيقى^(١٩).

ولكى نقف على مدى أهمية الدور الإسلامى فى تطوير تقنية الهندسة الصوتية يكفى أن نذكر أن خاصية تركيز الصوت تستخدم فى الحضارة المعاصرة كجزء أساسى من هندسة الصوتيات المعمارية، حيث تزود المسارح وقاعات الاحتفالات الكبيرة بجدران خلفية مقعرة تعمل على ارتداد الصوت وزيادة وضوحه، ويمكن تحسين الحالة الصوتية فى القاعات باستخدام ألواح مواد ماصة للطاقة الصوتية مثل "الفلين" و"الجبس" و"نسيج" الألياف الزجاجية "Fiber glass"، وتوضع هذه الألواح فى أماكن معينة على السقف والجدران بغرض تقليل دوى الصوت أو التخلص منه.

وهكذا يتضح أن علماء الحضارة الإسلامية أحاطوا بالحقائق الأساسية لعلم الصوتيات، وخاصة ما يتعلق بطبيعة الصوت وانتشاره وانعكاسه والإفادة منه تقنياً فى مجالات متنوعة.

٣- علم التربة وطبيعة الأراضى:

هناك من يؤرخ لنشأة "علم التربة" (أو "البيدولوجيا" Pedology) بكتاب "تشيرنوزيوم" أو "الأرض السوداء" الذى نشره العالم الروسى

"دوكوتشايف" Dokoutchaev عام ١٨٨٣م، وأوضح فيه مفهوم التربة وأهمية العوامل المناخية فى تكوينها. لكن القراءة المتأنية فى تراث الحضارة الإسلامية تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك سبق علماء المسلمين إلى وضع أصول علم التربة وطبيعة الأراضى على أساس علمى تجريبى وفق ما كانوا يملكون من معطيات وأدوات، بل إن الكثير من المصطلحات والمفاهيم التى وضعها علماء الحضارة الإسلامية فيما يتعلق بالتربة واستخدامها لا يزال يستخدم حتى اليوم فى علم الأراضى الحديث.

ولتجلية هذه الحقيقة الهامة نشير إلى كتاب "جامع فرائد الملاحاة فى جوامع فوائد الفلاحة" لمؤلفه رضى الدين بن محمد الغزى (ت ٩٣٥هـ) الذى تحدث بإسهاب عن نظرية تكوين التربة، ووصف بوضوح تام الفروق المميزة بين ما يعرف اليوم باسم "التربة السطحية" Surface Soil و"التربة التحتية" Subsoil، حيث تعتبر الطبقة السطحية من التربة غنية بالمخزون العضوى والمعدنى، ويكون النشاط الحيوى فيها عالياً، بينما تعتبر الطبقة التحتية ذات خصوبة أقل، وعادة ما يكون النشاط الحيوى فيها محدوداً؛ لذلك أكد الغزى عند إنشاء بساتين الفاكهة على أن

يؤخذ التراب السطحي للحفرة ويوضع جانباً ثم يؤخذ التراب السفلي ويوضع في الجانب الآخر، والغرض من هذه العملية دفن الجذور بالتراب السطحي أولاً؛ لاحتوائه على نسبة أكبر من المواد الغذائية، ثم تكملة ردم الحفرة بالتراب السفلي، يقول الغزى: "تقلب الأرض إذا أريد إنشاء الغراس فيها، وهو أن يؤخذ من ترابها ما كان على وجه الأرض، وقد أثر فيه كل من الشمس والهواء برهة من الزمان فبجعل أسفل الأرض المحفورة ليظهر أثره الجميل بما اكتسبه من الشمس والهواء، ويكون مجاوراً ومخالطاً لأصول الأشجار المغروسة وعروقها فيربى حملها وينميها بحرارته ورطوبته فينجب بسرعة" (٢٠).

ويشير عالم التربة الإسلامي إلى ضرورة إزالة الطبقة السطحية من التربة في أعمال التسوية عند استصلاح الأراضي؛ لكي تظهر التربة التحتية التي تكون ضعيفة الإنتاج، فيقول: "ما يخرج من أعماق الأرض كالآبار والمطامير لا ينبت أول عام حتى تطبخه الشمس وتلطف أجزاءه، ويكسب من حرارتها؛ لأن الأرض في طبيعتها باردة يابسة، ولولا تسخينها بالشمس وترطيبها بالمطر لما نشب فيها نبت ألبنة" (٢١).

كذلك عرف علماء المسلمين مفهوم "التربة المنقولة" Transported soil على نحو ما يعرف اليوم عندما يحدث انجراف للطبقة السطحية من التربة بفعل الأمطار الشديدة في الأراضي غير المغطاة بالغابات أو المراعي، فتزيد الطبقة المنجرفة من خصوبة الأماكن التي ترسب عليها وتضر بالتربة التي انجرفت منها، ويعبر الغزى عن ذلك بقوله: "إن أرض الجبل أبرد من السهل وأيسس، وصفحات الجبال ليست بجيدة؛ لأن الأمطار تجرد ما أحرقته الشمس فتهازل... والأرض الغائرة التي تسترها الجروف ونحوها باردة جداً رطبة كثيراً" (٢٢).

وأمام هذا التقسيم الطبقي لقطاع التربة Soil profile من واقع الخبرة والممارسة لم يجزم علماء الحضارة الإسلامية بأفضلية الطبقة السطحية على الطبقة التحتية في جميع الأحوال، وتركوا الحكم في نهاية الأمر للتجربة العملية بحسب ظروف كل منطقة من الأرض. وفي مقدمة هؤلاء العلماء يأتي محمد بن إبراهيم بن بصال الطليطلي الذي جعل من الفلاحة علماً متميزاً، حيث يقول في كتاب "الفلاحة": "ليس كل أرض يطلق عليها جيدة ولا ردية حتى يعلم ظاهرها وباطنها؛ لأنه ربما

كان وجه الأرض جيداً وأسفلها بخلاف ذلك، أو يكون وجهها رديئاً وأسفلها بخلاف ذلك، وهذا كله يعرف بالاختبار والامتحان ودوام الحركة بالعمل فيها^(٢٣).

ولعل في تلك النصوص التراثية التي ذكرناها ما يشير أيضاً إلى دور السمات السطحية للمكان (أو الطبوغرافيا Topography) في عملية تكوين التربة وما يتضمنه ذلك من تأثير عوامل انحدار الأرض واستوائها واتساعها وارتفاعها أو انخفاضها عن سطح البحر.

وأسفر اهتمام علماء المسلمين بالأرض وإعمارها عن حصيلة ممتازة من المعارف المتعلقة بفيزياء التربة واستخدامها في تصنيف أنواع الأراضي، مثال ذلك ما توصل إليه هؤلاء العلماء من ربط حالة التربة وخصوبتها بمجموعة من العوامل الفيزيائية تشمل الحرارة والرطوبة والكثافة الظاهرية، وهو ما نستدل عليه من قول الغزي: "اعلم أن الأرض الطيبة هي الحارة الرطبة، وسواد الأرض دليل على الحرارة.. والأرض الشديدة السواد تحمل الأمطار أكثر من غيرها، ثم الأرض البنفسجية اللون وتسمى الهندية، وهي طيبة جداً، وإذا كانت منتفشة فإنه يوجد بها الشجر كثيراً، وبعدها الأرض

الحمراء، ثم الأرض الصفراء، والأرض البيضاء أبردها"^(٢٤). كذلك بين الغزي دور قوام التربة في امتصاصها للحرارة، فقال: "الأرض الرملية تزيد حراً في الصيف وبرداً في الشتاء، وكذلك الحجرية، وذلك يؤذي الغراس... ويدل على جودة الأرض قلة تشققها عند يسسها وعدم احتباس الأمطار، ولا تصير وحلة، بل تشرب جميع ماء المطر، ولا تصير وقت البرد كالخزف، وبخلاف ذلك يدل على الرداءة"، ويؤكد الغزي على حاجة الأرض إلى خواص فيزيائية جيدة بقوله: "والحاجة إلى رطوبة الأرض ودسمها وانتفاشها أكثر من الحاجة إلى حرها"^(٢٥).

على أن أهم ما يميز المبتكرات التي توصل إليها علماء الحضارة الإسلامية في علوم التربة والفلاحة أنها تستمد قيمتها من سلامة المنهج العلمي الذي اتبعوه في تحقيقها، وهو منهج يعتمد على الملاحظة والتجربة والاستقراء، فهذا هو ابن العوام الإشبيلي صاحب كتاب "الفلاحة" يؤكد أنه لم يثبت في كتابه إلا ما جربه مراراً فصح، ويقول: إن أنت مارست الطين بيديك فأصبت به شبيهاً بالشمع يلصق شديداً فسا علم أنها أرض غير موافقة للبقول، وأجود الأرض البنفسجية، ثم شديدة الغيرة؛ لأن فيها

تخلخل (أى مسامية)، وطعم ترابها عذب (أى خالية من الأملاح)، ونراه يهتم بدور الدراسة المقارنة فيذكر لمعرفة نوع الأرض أنه قام بحفر ثلاث حفر بعمق نصف ذراع، وجمع التراب فى أنية من الخزف بعناية شديدة، ثم أخذ من أرض متخلخلة غير ملتزة ووضع فى الحفائر فإن بقى شىء كانت ملتزة^(٢٦).

وهذا هو رضى الدين الغزى يعبر عن الطريقة التى تستخدم لمعرفة الكثافة الظاهرية للتربة باعتبارها مقياساً للانتفاش أو المسامية فيقول: "تمتحن الأرض بالميزان بأن يملأ إناء من تراب غير ندى ويوزن، ثم يملأ أيضاً من تراب آخر ويوزن". وبهذا نجد قد ربط بين حجم التربة ومساميتها، فكلما قلت الكثافة الظاهرية، وهى كتلة وحدة الحجم للأرض الجافة، كانت التربة مفككة، وتحتوى على فراغات كثيرة تساعد على التهوية الجيدة وتوفر الوسط الأمثل لإنبات البذور وتغلغل الجذور، كما أوضح الغزى كيفية التعرف على الأرض من حيث جودتها من خلال الوقوف على مدى تلاحم وارتباط جزئيات التربة ومدى تخلخلها وانتفاشها، وفى هذا يقول: "من أراد أن يعرف الأرض الذكية والوسط والرديئة حفر منها قدر ما بدا له ثم يعيد فى تلك

الحفرة طينها الذى خرج منها، فإذا زاد طينها عن حشو تلك الحفرة فتللك الأرض جيدة طيبة، وإن كان ما يعاد من طينها إلى حفرتها كفافاً يستوى فى الأرض فهى أرض وسط، وإن نقص عن حشوها فهى أرض رديئة"^(٢٧).

وهكذا يمكن أن نجد فى تراثنا الإسلامى ما نفيد منه فى تحديد العوامل الأكثر أثراً فى زحف الملوحة والجفاف على مناطق عديدة من الأرض الإسلامية التى تعجز الآن عن تلبية احتياجات أهلها بعد أن كانت تجذب فى عصور الازدهار الإسلامى كل الأوربيين بجمالها وخيراتها.

٤ - علم البيئة:

"البيئة" Environment فى العلوم الكونية مصطلح يتسع مدلوله ليشمل مجموع الظروف والعوامل الخارجية التى تحيط بالكائنات الحية وتؤثر فى العمليات الحيوية التى تقوم بها، والإنسان بطبيعة الحال واحد من مكونات البيئة دائم التأثير فيها والتأثر بها فى إطار التفاعل المستمر مع عناصرها المختلفة، بما فيها من يمثل بنى جنسه، ولذا فإن تعريف "البيئة" يمكن النظر إليه أيضاً من خلال الانتماء البشرية المختلفة، فنقول: البيئة الزراعية

والبيئة الصناعية والبيئة الاجتماعية والبيئة الثقافية... إلى آخره.

و"النظام البيئي" Ecosystem مصطلح علمي يطلق على أية وحدة تتكون من كائنات حية ومكونات غير حية، تتفاعل مع بعضها البعض لتكون نظاماً مستقراً في إطار التوازن الكوني الشامل الذي قدره الخالق سبحانه وتعالى لقوانين البيئة المحكمة وموازينها الدقيقة، فالصحراء والواحة والنهر والبحر كلها أمثلة لنظم بيئية محدودة، وأكبر النظم البيئية التي نعرفها في الكون هو ذلك الحيز الذي تظهر فيه الحياة على الأرض، مشتملاً على الإنسان والحيوان والنبات، ويعرف باسم الغلاف (أو المحيط) الحيوي Biosphere وإذا تأملنا هذا النظام البيئي الأكبر في محيط الأرض الحيوي لوجدنا أن كل ما فيه من ماء وهواء وبإسرة وطاقة ومخلوقات حية يشكل كلاً متكاملًا يتميز باستمرارية الأخذ والعطاء في اتزان معجز ودقيق وردت الإشارة إليه في عدد من آيات القرآن الكريم^(٢٨).

وتتجلى سمة التوازن البيئي في كثير من الأشياء التي تقع حولنا، مثال ذلك ما يقوم به النبات من امتصاص لغاز ثاني أكسيد الكربون الموجود في الهواء

واستخدامه في صنع غذائه بواسطة عملية "البناء الضوئي" التي يتولد منها غاز الأكسجين كناتج ثانوي يستهلكه الإنسان والحيوان في عملية التنفس وغيرها من العمليات الحيوية، حيث ينطلق غاز ثاني أكسيد الكربون من هذه التفاعلات إلى الغلاف الجوي لكي يبدأ دورته من جديد، أي أن النظم البيئية لا توجد بمعزل عن بعضها البعض، وكل شئ في شبكة الغلاف الحيوي مرتبط بكل الأشياء الأخرى.

و"التلوث البيئي" مصطلح شاع استخدامه حديثاً، ويعني وجود أية مادة أو طاقة في غير مكانها وزمانها المناسبين، وبكميات غير ملائمة لاستمرار التوازن البيئي، فالماء - مثلاً - يعتبر مادة ملوثة إذا ما أضيف إلى التربة بكميات كبيرة فيحل محل الهواء فيها ويسبب اختناق جذور النبات، والسماذ المضاف إلى التربة الزراعية لتحسين خصوبتها يكون ملوثاً إذا ما أضيف بكميات غير مناسبة، والنفط يلوث رمال الشواطئ ومياه البحار والأنهار عندما يتسرب إليها.

وهكذا فإن التلوث يشمل كل ما يكدر أو يفسد أيًا من عناصر البيئة، سواء كان هذا العنصر كائناً حياً

كالإنسان والحيوان والنبات، أو مكوناً طبيعياً غير حي كالهواء والماء والتربة وغيرها، ويمكن أن يكون لكلمة تلوث معنى معنوي عندما تستخدم في مجال الحديث عن البيئة الاجتماعية أو البيئة الثقافية مثلاً، لتدل على تغير يتأب النفس فيكدرها أو الفكر فيفسده أو الروح فيضرها، وهذا التغير يكون دائماً إلى ما هو أسوأ.

"وعلم البيئة" (أو الإيكولوجيا Ecology) من العلوم البيئية Interdisciplinary الحديثة التي تتجاذبها اختصاصات علمية متعددة، وهو يعنى بالبحث في العلاقات المتبادلة بين الكائنات والبيئة المحيطة بها، ويتتبع أسباب الخلل الذي يحدث في التوازن البيئي ليقف على تأثيراته المباشرة وغير المباشرة، ويحذر من أخطاره العاجلة والآجلة، ويدل على أفضل الطرق لمكافحة التلوث والقضاء عليه، وقد حظى "علم البيئة باهتمام متزايد خلال العقود الأخيرة بعد أن وجد الإنسان نفسه متورطاً في الانشغال الزائد بثورة العلم والتقنية، وكادت البشرية تفقد سيطرتها على البيئة بعد الإخلال الخطير الذي حدث في معظم النظم البيئية، وانتشار معدلات التلوث بالمواد الكيميائية والإشعاعات النووية

والضوضاء والأمواج الكهرومغناطيسية والطاقة الحرارية وغيرها^(٢٩).

وكان من نتائج هذا الاهتمام انعقاد أكبر مؤتمر قمة عالمية في تاريخ البشرية في مدينة "ريو دي جانيرو" البرازيلية عام ١٩٩٢م للنظر في المشكلات البيئية التي تهدد سلامة الإنسان واستمرار الحياة على كوكب الأرض، والاتفاق على معاهدات تنظم واجبات الدول في مواجهة مختلف أشكال الخلل البيئي، لكن الضوابط والمعاهدات الدولية التي توصل إليها المجتمعون لم تحقق حتى الآن التوازن المطلوب بين طموح الإنسان علمياً وتقنياً واقتصادياً من جهة، وبين المحافظة على نظافة البيئة وسلامتها من جهة أخرى.

وهنا يفرض الحديث عن الإسلام نفسه، فقد سبق الدين الإسلامي الحنيف إلى وضع تشريعات محكمة لرعاية البيئة وحمايتها من آفات التلوث والفساد، ورسم المنهج الإسلامي حدود هذه التشريعات على أساس الالتزام بمبدأين أساسيين يحددان مسؤولية الإنسان حيال البيئة التي يعيش فيها: أما المبدأ الأول فهو "درء المفاسد" حتى لا تقع بالبلاد والعباد وتسبب الأذى للفرد والمجتمع والبيئة، حيث لا ضرر بالنفس، ولا ضرر بالغير. وأما المبدأ الثاني فهو

"جلب المصالح" وبذل كل الجهود التي من شأنها أن تحقق الخير والمنفعة للجماعة البشرية، وأهم ما يميز هذا المنهج الإسلامى الرشيد هو الأمر بالتوسط والاعتدال فى كل تصرفات الإنسان باعتباره من أهم عوامل الخلل والاضطراب والقلق فى منظومة التوازن البيئى المحكم الذى وهبه الله سبحانه وتعالى للحياة والأحياء فى هذا الكون، كذلك يتميز المنهج الإسلامى بأن جعل النظافة والطهارة مقترنتين بالإيمان، واعتبر التلوث نجاسة كريهة، ونهى الرسول ﷺ عن البول فى الماء، فقال: "لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يتوضأ فيه" (٣٠)، كما جاء فى الحديث الشريف: "اتقوا الملاعن الثلاث: البراز فى الموارد وقارعة الطريق والظل" (٣١).

وقد ثبت أن هذه الأعمال والتصرفات تسبب الأمراض البوائية والمتوطنة وتساعد على انتشارها، ولا شك أن النهى عنها ينسحب على جميع الملوثات الأخرى التى تضر بصحة الإنسان والحيوان وبقية المخلوقات.

ويزخر التراث الإسلامى بمؤلفات عديدة حول البيئة وسلامتها من جوانب مختلفة، فنجد على سبيل المثال: "رسالة فى الأجر المصلحة للجو من الأوباء" للكندى، وكتاباً فى "التحرز من ضرر

الأوباء" لمحمد بن أحمد التميمي، وكتاباً حول "فتون المنون فى الرباء والطاعون" لابن المبرد، أما الرازى الطبيب فقد نشد سلامة البيئة عندما استشاره عضد الدولة فى اختيار موقع لمستشفى ببغداد، فاختار الناحية التى لم يفسد فيها اللحم بسرعة، وكانت المستشفيات بصورة عامة تتمتع بموقع تتوافر فيه كل شروط الصحة والجمال، فعندما أراد السلطان صلاح الدين أن ينشئ مستشفى فى القاهرة اختار له أحد قصوره الفخمة البعيدة عن الضوضاء، وقد ألف الرازى رسالة فى تأثير فصل الربيع وتغير الهواء تبعاً لذلك، بينما تحدث أبو مروان الأندلسى فى كتابه: "التيسير فى المداواة والتدريب" عن فساد الهواء الذى يهب من البرك والمستنقعات ذات الماء الراكد، وجاء فى كتاب "بستان الأطباء وروضة الألباء" لابن المطران الدمشقى ما يؤكد ضرورة مراعاة تأثير البيئة عند تشخيص المرض، وخصص ابن القيم فى كتابه "الطب النبوى" فصلاً عن الأوبئة التى تنتشر بسبب التلوث الهوائى، والاحتراز منها، وقد لخص ذلك الفصل بقوله: "والمقصود: أن فساد الهواء جزء من أجزاء السبب التام والعللة الفاعلة للطاعون، وأن فساد جوهر الهواء هو الموجب لحدوث الوباء، وفساده يكون

لاستحالة جوهرة إلى الرداءة؛ لغلبة إحدى الكيفيات الرديئة عليها، كالعفونة والنتن والسمية، في أى وقت كان من أوقات السنة، وإن كان أكثر حدوثه في أواخر فصل الصيف وفي الخريف غالباً...»^(٣٢).

وهكذا كلما أجلنا النظر في نصوص الشريعة الإسلامية وصفحات التراث الإسلامى وجدنا منهجاً إسلامياً حكيماً ينهى عن التلوث والفساد بكل صورهما، ويعول قبل كل شيء على رقابة الضمير الذى يحترم القانون الإلهى لما فيه من خير لكل البشر، وإن ما تعانيه البيئة اليوم من تدهور ليس سوى مظهر من مظاهر الفساد فى الأرض، الذى جلبه الإنسان لنفسه وأشار إليه القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾^(٣٣).

٥- علم البيطرة:

علم البيطرة، أو طب الحيوان، يبحث فيه عن أحوال الحيوانات، من جهة ما يصح وتحفظ به صحته، أو يمرض ويعالج من مرضه، وقد اهتم علماء الحضارة الإسلامية بالثروة الحيوانية، وكل ما يتعلق بتطويرها ونمائها، يشهد على ذلك ما تضمنته

مؤلفاتهم من دراسات قيمة تتعلق بتغذية الحيوان وتربيته ومداواته من الأمراض التى تصيبه، فقد أفرد أبو بكر أحمد بن وحشية فى القرن التاسع للميلاد كتاباً للحيوانات المعينة على الفلاحة مثل البقر والغنم والإبل وغيرها، وجعل باباً خاصاً للحمام والطيور والكراكى، كذلك خصص ابن العوام الأبواب الأخيرة من كتاب "الفلاحة الأندلسية" لتربية الماشية، وتحدث عن أمراض الحيوان، وكيفية اختيار الجيد، ومدة الحمل، وما يصلح من العلف، ثم تحدث عن التسمين ورياضة الأمهار وعلاج بعض علل الدواب، وخصص فصلاً عن اقتناء الطيور فى البيوت، مثل الحمام والأوز والدجاج ونحل العسل، ثم اقتناء الكلاب للصيد أو الزرع^(٣٤).

من ناحية أخرى، عرف علماء المسلمين ظاهرة التهجين وأنماطه المختلفة، فنجد أبا عبد الله القزوينى - على سبيل المثال - يشرح خصائص الحيوانات الهجينة بقوله: "إن الحيوانات المركبة تتولد بين حيوانين مختلفين فى النوع، ويكون شكلها عجيباً بين هذا وذاك"^(٣٥). ويصف الجاحظ ظاهرة التهجين وصفاً علمياً بقوله: "إننا وجدنا بعض الناج المربى وبعض الفروع المستخرجة منه أعظم من الأصل"^(٣٦).

ويعترف العالم بإسهامات علماء الحضارة الإسلامية في مجال تحسين النسل الوراثي (أو اليوجينيا Eugenics) عن طريق انتقاء صفات وراثية معينة، وقد تجلّى هذا بوضوح في حرصهم على أنساب الخيول العربية بمصر التزاوج فيما بينها وبين أفراس أصيلة ذات صفات وراثية محددة، وتابعوا اصطفاء الصفات على الأنسال القادمة، ومنعوا أى تزاوج عشوائي مع أفراد مغمورة أو وضعية النسب، وكان لهذا الأسلوب الوراثي أكبر الأثر في لفت الأنظار بعد ذلك إلى استيراد الخيول العربية ودخولها في التهجين مع سلالات أخرى لرفد مورثاتها (جيناتها Genes) بخصائصها الفذة كالرشاقة والجمال وضمور البطن والعدو السريع والحس المرهف والذكاء المفرط والعرف الغزير وصغر الآذان وغيرها، ولا عجب في أن يولى المسلمون اهتماماً خاصاً بالخيول لمنفعتيها العظيمة في الجهاد والحج، وقد قال النبي ﷺ في حقها: "الخيول معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة، وأهلها معانون عليها، والمنفق عليها كالباسط يده بالصدقة" (٣٧).

وقد سبق علماء المسلمين إلى الحديث عن "سياسة الحيوان"، وهو من الفروع الحديثة المعروفة في علم البيطرة،

فعرض داود بن عمرو الأنطاكي في تذكرته فصلاً ضافياً عن أخلاق الحيوان، وذكر الجبلية منها والاكتسابية وكيفية خروج ذلك بالعلاج، فمنها سرعة الانتقال من حالة إلى أخرى كالوقوف بعد المشي ويسمى في الخيل "حرناً"، وسببه سوء الركوب وجهل المروض لها، وقد تمس الحاجة فيه إلى الكي، وقد يعتري غير الخيل ويدخل في الوحوش، خصوصاً الأسد والفهد، وأشد الحيوانات اثراً البغل ينسى في كل يوم خصلة محمودة ويحفظ خصلة مذمومة، وذكر داود أن من الأخلاق الرديئة أيضاً "الكلال" وهو العض والنهش مع هيجان، وأكثر ما يكون في الجمال، وقد تدعو الحاجة إلى برد أسنانه، لكنه أنكر ما قاله آخرون في علاجه بأن يلقم نحو الحنظل والصبر؛ لأنه يفضي إلى إدباره عن الأكل فيكون سبباً لتغير جسمه (٣٨).

واتبع علماء المسلمين أسلوباً رائداً في التعرف على أمراض الحيوانات والتماس علاجها، مع ملاحظة ما بينها وبين الإنسان من اختلاف في الأغذية والتركيب، وما يجب لذلك من تعديل في أنواع العلاج وكميات الدواء، وتناولت الكتب التراثية بالشرح والتحليل مختلف الأمراض التي تصيب

الحيوانات من خيول وأبقار وثعالب
وكلاب وطيور وغيرها، فذكروا البرص
والبهق والسعال واليرقان والخنثاق
والاستسقاء ووجع القلب وضعف
الكلى وآلام المفاصل والنقرس والقروح
وأمرض العين والحافر وآلات التناسل
ومعالجة السموم وغير ذلك^(٣٩)، وامتد
اهتمام بياطرة المسلمين ليشمل بعض
أنواع الطفيليات التي تصيب الحيوانات
والطيور، فعلى سبيل المثال، قدم
الصاحب تاج الدين في كتابه "البيطرة"
وصفاً تفصيلياً لعلامات الديدان في بطن
الخيول والقروح المتولدة عنها، وتطرق
أيضاً إلى تطفل العلق الذي يصيب
الدواب، فإن هي وقعت في جوفه ذبل
لحمه وهلك^(٤٠).

كذلك تكلم الجاحظ في كتاب
"الحيوان" عن دور الذباب في نقل
الأمراض البيطرية، ووصف طرق علاج
وجود الديدان في بعض الحيوانات،
وحرص الغطريف الغساني أن يدون في
كتابه "ضواري الطير" ملاحظاته الهامة
عن أنواع الطفيليات التي تصيب الطيور
الجارحة^(٤١).

وهكذا يتضح ثراء التراث الإسلامي
بالمعلومات التي تعتبر أساساً لعلم البيطرة
الذي تطور في العصر الحديث ليشمل

مباحث فرعية عدة يعتبر كل منها الآن
علماً مستقلاً قائماً بذاته.

خاتمة:

حاولنا إلقاء الضوء على بعض العلوم
المغمورة في تراثنا العلمي الإسلامي،
والتي تشكل أساساً لكثير من المباحث
العلمية الدقيقة التي أصبحت تعامل اليوم
كعلوم مستقلة نظراً لاتساع دائرة
البحث في موضوعاتها. ويبقى هناك
الكثير من العلوم المنسية التي تحتاج إلى
التذكير بها وكشف أصولها في التراث
الإسلامي على ضوء معطيات العلوم
الحديثة، مثل علم التعدين، وعلم
التحسين الوراثي (اليوجينيا)، وعلم
البحار والمحيطات (الأوقيانوغرافيا)،
وعلم الطفيليات، وعلم المراعى، وعلم
الحفريات، وعلم الزلازل، وعلم
الشفرة، وعلم البيزرة، وعلم التمريض،
وعلم المكتبات، وغيرها، ندعو الله تعالى
أن يوفقنا إلى تناولها بالبحث والتحليل
في دراسات قادمة بإذن الله، ونهيب
بغيرنا من أهل الاختصاص أن يعاونوا
في ذلك.

هذا، والله من وراء القصد، وآخر
دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش

(١) راجع في ذلك:

D. Speiser and P. Radelet- de Grave, "Publishing Complete Works of the Great Scientists: an international Undertaking". Impact of Science on Society, No 160, pp 321-348 (1990).

(٢) بنو موسى بن شاكر ثلاثة إخوة لمعوا في مجال العلوم التطبيقية والتقنية. عاشوا في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). قام دونالد هيل Donald Hill بترجمة كتابهم "الخيل" كاملاً إلى الإنجليزية في عام ١٩٧٩م، ثم حققه بالعربية أحمد يوسف الحسن بالاشتراك مع محمد علي خياطة ومصطفى تعمري. ونشره معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب عام ١٩٨١م.

(٣) ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، القاهرة: المطبعة الميمنية. ١٣١٠هـ.

(٤) أبو العز بن إسماعيل الرزاز الجزري عاش في القرنين السادس والسابع الهجريين (الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين)، ترجم هيل كتابه المذكور إلى الإنجليزية عام ١٩٧٤م.

(٥) جورج سارتون، مقدمة في تاريخ العلم.

(٦) دونالد هيل، ترجمة كتاب الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الخيل للجزري، نشر دوردرشت. ديسدل ١٩٧٩م.

(٧) أحمد يوسف الحسن، تقى الدين واهندسة الميكانيكية مع كتاب الطرق السنية في الآلات الروحانية من القرن السادس عشر، جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي ١٩٧٦م.

(٨) جوان فيرنيه، الإنجازات الميكانيكية في الغرب الإسلامي، مجلة العلوم الأمريكية، الترجمة العربية، الكويت، أكتوبر نوفمبر (مجلد ١٠) ١٩٩٤م، وكان هيل قد نشر مقالاً عن كتاب المرادي في مجلة تاريخ العلوم العربية، ١٤ (١٩٧٧) ص: ٣٣-٤٤.

(٩) التجربة البسيطة التي يجربها الطلاب في المعمل للتأكد من صحة هذه الحقيقة العلمية يضعون فيها ناقوساً زجاجياً فوقه ساعة ذات جرس يدق (منبه)، ويستخدمون مضخة هوائية لتفريغ ما يمكن إفراده من هواء الناقوس، ثم يسمحون بدخول الهواء تحت الناقوس مرة أخرى، فيلاحظون أن صوت دقات الجرس يخفت رويداً رويداً أثناء تفريغ الناقوس من الهواء، ثم يشتد الصوت عندما يدخل الهواء في الناقوس.

(١٠) د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، الطبعة الثانية، القاهرة في ١٩٨٤: ص ٨٩.

(١١) قدرى حافظ طوقان، العلوم عند العرب، سلسلة المؤلف كتاب، مكتبة مصر بالفجالة، بدون تاريخ للنشر، ص ٣٨.

(١٢) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٧م، ص ٢٤١.

(١٣) د. محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف ١٩٨٣م، ص ١١٢ وما بعده.

- (١٤) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، مرجع سابق، ص ٤١٨.
- (١٥) كمال الدين الفارسي، كتاب تنقيح المناظر لذوى الأبصار والبصائر، الجزء الأول: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م، ص ٢٨٠ وما بعدها.
- (١٦) A.L. Reimann, Physics, Vol.I, pp 285 - 286, Barnes & Noble, Inc., New York, 1971.
- (١٧) د. على الدفاع ود. جلال شوقي، أعلام الفيزياء في الإسلام، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، ص ٦٩.
- (١٨) د. أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م، ص ١٦١ وما بعدها.
- (١٩) راجع في ذلك: تاريخ العلم والتكنولوجيا، الجزء الثاني، القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، تأليف: ر.ج. فوربس، أ. ج. ديكستر هوز، ترجمة: أسامة أمين الخولى، مراجعة/ محمد مرسى أحمد، سلسلة الألف كتاب (الثاني)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٦م. ص ٦٨. وتجدر الإشارة إلى ما جاء في هذا الكتاب من اعتبار "سابين" رائداً في مجال بناء قاعات استماع الموسيقى على أساس علمي، وكنا نتمنى أن ينوء في الترجمة العربية على الأقل إلى الريادة الحقيقية لعلماء المسلمين في مجال هندسة الصوتيات. ولعل هذا يؤكد أهمية الحاجة إلى تنقية الكتب العلمية من المغالطات التاريخية التي تسربت أو تتسرب إلى ثقافتنا وتهدف إلى طمس الدور الرائد لحضارتنا الإسلامية في دفع حركة التقدم العلمي والتقني.
- (٢٠) د. محمد عبد الله الصديق، بعض المفاهيم والمصطلحات العربية عند الغزى في دراسة علم التربة، ندوة التراث العلمى العربى للعلوم الأساسية، طرابلس ليبيا، ديسمبر ١٩٩٠.
- (٢١) المرجع السابق.
- (٢٢) د. محمد وليد كامل، دراسات حول واقع التربة في المنطقة الجافة عند الفلاحين العرب"، ندوة التراث العلمى العربى للعلوم الأساسية، طرابلس ليبيا، ديسمبر ١٩٩٠.
- (٢٣) المرجع السابق.
- (٢٤) د. محمد عبد الله الصديق، مرجع سابق.
- (٢٥) د. محمد عبد الله الصديق، مرجع سابق.
- (٢٦) د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمى للحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٤.
- (٢٧) المرجع السابق.
- (٢٨) مقل قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [سورة القمر: ٤٩]. وقوله عز من قائل: ﴿يُزِيلُ الْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ [سورة الحجر: ١٩].
- (٢٩) راجع في ذلك: د. أحمد مدحت إسلام، التلوث مشكلة العصر. عالم المعرفة، الكويت ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.
- (٣٠) رواه مسلم.

- (٣١) رواد أبو داود وأحمد ومسلم.
- (٣٢) ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، دار مكتبة الهلال، بيروت لبنان، بدون تاريخ للنشر.
- (٣٣) سورة الروم: ٤١.
- (٣٤) د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية، مرجع سابق.
- (٣٥) زكريا بن محمد بن محمود القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، بيروت ١٩٧٣.
- (٣٦) عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة مستطلى الحلبي، مصر ١٩٥١ م.
- (٣٧) رواد الطبراني في الكبير عن أبي كبشة.
- (٣٨) داود الأنطاكي، تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب، مطبعة علي صبيح وأولاده، متسر، بدون تاريخ.
- (٣٩) محمد مروان السبع، علم الحياة الحيوانية في التراث العربي، منشورات جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي ١٩٨٩ م.
- (٤٠) بهيجة الجنابي، الطفيليات البيطرية، مطبعة التعليم العالي، الموصل ١٩٨٨ م، راجع أيضا: د. محمد مروان السبع، الوراثة علم أسسه العرب، أعمال ندوة التراث العلمي العربي في العلوم الأساسية طرابلس ليبيا ١٩٩٠ م.
- (٤١) الغطريف بن قدامة الفسائي، كتاب ضواري الطير، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت ١٩٨٤.





**إشكالية الأصالة والمعاصرة قراءة
فى كتاب (المعقول والا معقول)
للدكتور زكى نجيب محمود
د. أحمد محمود صبحى (*)**

أفاض الكتاب عقب انتقال روح
أستاذنا إلى الملأ الأعلى فى ذكر مآثره
الفكرية وما أكثرها، اسمحوا لى قبل أن
أتناول موضوع إشكالية الأصالة
والمعاصرة أن أذكر انطباعين فى نفسى
عن أستاذنا الجليل.

الأول: أنه أزال عن الفلسفة تلك
السمعة السيئة التى لحقتها فجعلتها
مرادفة للغموض والتعقيد، وربما كان
الفارابى وابن سينا مسؤولين عن ذلك
عن عمد أو غير عمد، فظلت هذه
السمعة السيئة تلاحق الفلسفة على
مدى أكثر من عشرة قرون حتى شاع

بين الناس عبارة "بلاش فلسفة" فيما لا
شأن للفلسفة به، إلى أن جاء أستاذنا
فمحا عن الفلسفة تلك الوصمة، وعرفنا
أن أعقد موضوع يمكن أن يعرض
بأوضح أسلوب، وأن الغموض إنما
يرجع إلى أن الفكرة مشوشة غير
واضحة فى ذهن صاحبها، ولا شأن
لذلك بعمق الفكرة أو صعوبة الموضوع،
وربما أعان أستاذنا على ذلك أنه كان
أديباً بقدر ما كان متفلسفاً حتى لقبه
العقاد بأديب الفلاسفة أو فيلسوف
الأدباء، وهو لقب سبق أن أطلق على
أبى حيان التوحيدي الذى كان بدوره
يعرض أعرق الأفكار الفلسفية فى

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية.

أسلوب جزل رصين خال من أى تعقيد.

الثانى: ما أثاره الدكتور زكى نجيب من نشاط فكرى منذ أن تولى التدريس بالجامعة، وقد أشار إلى ذلك الدكتور فؤاد زكريا فى مقدمته للعدد التذكارى، ولكن الأمر لا يتعلق فحسب بمن أسعدهم الحظ بالاستماع إلى محاضراته الجامعية، وإنما بلغنا ذلك الصدى عن ذلك الأستاذ الذى أثار حواراً فلسفياً لم يكن من قبل، فما من أستاذ فلسفة ألف كتاباً فى الفلسفة العامة أو فى المنطق إلا وكان عليه أن يشير إلى آرائه فى الوضعية المنطقية مشايعة أو نقداً فى أغلب الأحيان، وما كان ذلك قائماً فى الدوائر الفلسفية فى الجامعات العربية من قبل.

نأتى بعد ذلك إلى موضوع إشكالية الأصالة والمعاصرة فى فكر زكى نجيب، ونظراً لكثرة مؤلفاته فى هذا الموضوع على مدى يزيد على ثلاثين عاماً بما لا يمكن أن تحصره محاضرة أو مقالة، فإننى أكتفى بالاستناد إلى كتابه: (المعقول واللامعقول فى تراثنا).

يطرح أستاذنا فى مقدمة الكتاب السؤال: كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذى نحياه شريطة

ألا يأتى هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاوراً بين متنافرين بل يأتى تضافراً تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر؟.

يلاحظ أنه قسم موضوعات كتابه إلى قسمين: قسم عرض فيه لبعض مظاهر المعقول من تراثنا الفكرى، وقسم ثان عرض فيه لجوانب من اللامعقول من هذا التراث، ولقد أتى اختياره لبعض مظاهر المعقول متنوعاً بين علم الكلام والأدب والفلسفة واللغة والبلاغة، فمن العلاف والنظام فى علم الكلام إلى الجاحظ فى الأدب، ومن إخوان الصفا وأبى حيان التوحيدي فى الفلسفة إلى ابن جنى والجرجاني فى اللغة والبلاغة، ومن إعجاز القرآن عند الأخير إلى ما نسب إلى ابن الروندى من إلحاد، ومن المعرى إلى ابن سينا، ثم يقف وقفة طويلة عند أبى حامد الغزالى.

يلاحظ أنه كماداته كان دقيقاً فى تعبيراته، فحدد ما يعنيه من تعبير "المعقول" بعد أن عرض لمعناه لدى كل من المثاليين والتجريبيين، فالمعقول كما يعنيه: هو ما ترتبط فيه الأسباب بالمسببات، أو هو استدلال كانتقال من جزئى إلى كلى، أو من متعين إلى مجرد، أو من كیفى إلى كسى.

أما اللامعقول فإنه نقيض ذلك، ويستند إلى الانفعالات والعواطف والرغبات، وأوضح أمثلة له في تراثنا الفكري التصوف والسحر والتنجيم، وقد أفاض في ذلك بذكر نماذج من اللامعقول لدى بعض الصوفية.

ثم ينتهي إلى حكم عام بأن المعقول وحده هو الصالح لربط الحاضر بالماضي- أما اللامعقول ففيه تعطيل لقواعد الفكر وقوانين الطبيعة، وأن لا شيء في التصوف إلا أن يتحلى العلماء في عصرنا بما كان يتحلى به الأولياء من مثل أخلاقية عليا.

وإذا حاولت أن أقصر في الحديث بين هذه العلوم المتعددة على ما يتعلق بتخصصي فأخير من مجال المعقول حديثه عن علم الكلام ومن مجال اللامعقول حديثه عن التصوف، ثم تعليق عام على إشكالية الأصالة والمعاصرة كما عالجها الدكتور زكي نجيب.

يلاحظ أنه حين عرض لقطبي المعتزلة: العلاف والنظام أنه اختار موضوعات تتعلق بالإلهيات دون الطبيعيات، ثم ارتأى- وهو في ذلك محق- أنهما لما يتأثرا بعلوم اليونان أو فلسفتهم، إذ ما أثر الفلسفة اليونانية في مسائل تتعلق بالصفات أو الإرادة الإلهية

أو حرية الإرادة وصلتها بالعدل الإلهي أو إعجاز القرآن.

بصدد ما يصح من هذه الموضوعات لعصرنا انتهى إلى الحكم بأنهما- أي العلاف والنظام- لم يقدموا لعصرنا شيئاً، وإنما يمكن فقط محاكاتهما في الوقفة العقلانية في المسائل المعروضة أي في المنهج دون الموضوع، وقد كان هذا يقتضى منه أن يشير إلى رأى العلاف في رفضه الإيمان تقليداً، وحكمه عليه بأنه إيمان ظني غير يقيني، فأرسي بذلك في الوجدان الإسلامي التعبير، "ربنا عرفوه بالعقل" كما لم يشير كذلك إلى حديث النظام عن الشك، وأنه لا يقين إلا ولا بد أن يسبقه شك.

وأما بصدد الموضوع فإن المسائل التي ذكرها أستاذنا للعلاف والنظام- كما سبق أن أشرت- متعلقة بالإلهيات، وفي هذا الصدد إما أن ينزع الإنسان في أي دين نزعة عقلانية، وإما أن ينزع نزعة سلفية تقليدية، وإما أن يحاول التوسط بينهما، وكانت النزعة العقلانية التي تبناها أستاذنا والتي اعتبرها الخالد من تراثنا تقتضيه ألا يستبعد ما يدعو إليه، أو أن يحكم بالنفي على كل تراث المعتزلة وربما علم الكلام بأكمله إلا إن كان قد تحاشى لسبب أو لآخر كل ما يمت بسبب ما إلى العقيدة أو الدين.

نتنقل بعد ذلك إلى حديثه عن الغزالي الذي رآه قد جمع بين المعقول واللامعقول.

يصف أستاذنا الغزالي بأنه قد طالت قامته حتى رآه المسافر من بعيد كالنخلة الفارعة، وأنه ألقى بظله على العصور التالية له؛ حتى لنحس وجوده معنا إلى يومنا هذا نهابه ونخشع لسلطوته، وإن الناقد له ليردد مائة مرة قبل أن يقدم على نقده، وأنه لم يكتب ما كتبه ليملاً الصحف بزخرف اللفظ ولا ليلهى قارئه بقدرة يتظاهر بها أمامه ليتعالم في كذب، بل كتب ما كتب مخلصاً صادقاً.

ومع ذلك فإنه قد لاحظ أن الغزالي قد ظهر ليكون قوة رجعية قابضة تمسك الناس دون الانبثاق الحرة المغامرة، وأنه من أقوى العوامل التي أثرت في مجرى تاريخنا الفكري فجمدته وانتهت به إلى الركود الذي ساد حياتنا العقلية قروناً طويلة، وما ظنك برجل كتب مؤلفه الضخم العظيم "إحياء علوم الدين" في أربعة مجلدات مديدة الطول ليرسم للمسلم حياته بالمسطرة والفرجار، فيحدد له كل لفظة يفوه بها وكل خطوة يتحركها؛ لكي يضمن إسلامه، يحدد له كيف يأكل وكيف ينام وكيف يسافر، وكيف يعاشر زوجته وأولاده

وأصدقائه... يحدد له كل صغيرة وكبيرة من حياته كيف ينبغي أن تكون؛ لكي يكون مسلماً صحيح العقيدة والسلوك، فماذا بقي إذن للإنسان ليتصرف فيه بالتلقائية الحرة ليكون مسؤولاً بما يقرره لنفسه؟

إن الغزالي على قدر عظمته كان هو الرجل الذي أغلق باب الفكر الفلسفي أمام المسلمين، فلم يفتح بعد ذلك إلا بعد أن مرت ثمانية قرون فتحت للمسلمين بعدها أبواب حضارة جديدة هي حضارة أوربا الحديثة، إنه الرجل الذي صاغ للمسلمين نموذجاً نظرياً لطريقة العيش أصبح لهم كالقيد الذي يغل اليدين والقدمين واللسان معاً ص ٣٤٦، إنه وضع لحياة المسلم قالباً من حديد لم يعد بعدها قادراً على أن يتحرك بتلقائية الإنسان المفكر.

لست بصدد الدفاع عن الغزالي، على العكس فإنني أوافقه في كثير مما قال، ولكنني فقط أتساءل: من المسئول عن ذلك، ومن الذي يستحق أن يوجه إليه النقد؟: الغزالي أم الذين شايعوه فلم يحددوا عن شيء مما قال إلى حد أن قال أحدهم: كاد الإحياء أن يكون قرآناً.

ولا يتعلق الأمر بالغزالي وحده، فقد وجه مثل هذا النقد إلى أرسطو بصدد منطقته الذي ساد فكر البشرية ما يقرب

من عشرين قرناً: هل أرسطو هو المسئول أو شراحه الذين ران نهجهم على عقول الناس طوال هذه القرون؟ وقل مثل ذلك عن سان أوجستين وكتابه (مدينة الله) الذي كان الدستور الروحي والسياسي لأوروبا طوال العصور الوسطى، لمن ينبغي أن يوجه النقد للأتباع أو للمتبعين؟

وبعد هذا النقد ينبهنا زكي نجيب إلى حقيقة هامة وهي خطورة الخلط بين النسبي والمطلق، فإذا صح أن يكون للأكل أو للسفر مثلاً آداب بعينها تصدق على ظروف محددة بزمانها ومكانها فلا يصح أن تنقل الصورة النسبية المحدودة بالزمان والمكان المعينين هذه لنجعلها صورة مطلقة تصدق على كل زمان ومكان، وبالتالي نلتزمها في ظروفنا الراهنة على بعد الخلاف بين الحالتين، ثم يشير إلى أسلوب تناول الطعام قديماً وأسلوبه الآن.

بصد هذه الحقيقة: هل الأمر كله نسبي يتغير تماماً من زمان إلى زمان؟ كيف يتم إذن التواصل الحضاري بين الأجيال حتى يحتفظ أهل كل حضارة بخصوصية تميزهم عن سائر الحضارات؟ كي لا يجرفهم التيار فلا تبقى لهم مقومات؟ فإن تناول المسلم طعامه بالشوكة والسكين مقتدياً بالأوروبي

مقلعاً عن تناوله بأصابعه كما كان يفعل أجداده فعليه أن يحتفظ بتناوله بيده اليمنى دون اليسرى، فيوفق بذلك في أبسط أمور حياته بين قديم موروث وبين حديث صحي مرغوب.

نتقل بعد ذلك إلى الشق الثاني من التراث، يقرر الدكتور زكي نجيب أنه لا يحمل كلمة "اللامعقول" مثقال ذرة من معنى الزرارية، وإنما مجرد التمييز بين صنفين مختلفين: صنف ميسوم بميسم التفكير العقلي، وصنف يخلو من سمة التفكير العقلي، وإنما يستند إلى الوجدان والعاطفة، ثم ينتهي بعد ذلك إلى تقرير حقيقة ثم إلى حكم، أما الحقيقة فهي أن تراث أسلافنا مزيج من معقول ولا معقول ص ٣٦٨، أما الحكم فهو أن الجانب العقلي وحده هو الذي يصلح للاستمرار بين ماض وحاضر؛ لأن حالات الوجدان لا يجوز نقلها من جيل إلى آخر.

أما عن الحقيقة التي قررها فلا تختص بذلك ثقافتنا فإن جميع الثقافات بلا استثناء مزيج من معقول ولا معقول، ولقد أشار الدكتور زكي نفسه إلى النزعة الرومانسية في الأدب التي تستند إلى الوجدان والعاطفة، كما أشار إلى اللا شعور لدى علماء التحليل النفسي، ويمكن أن نضيف إلى ذلك النزعة

السريالية في الفن، هذا بصدد الحضارة الأوربية الحديثة، ولا يتسنى فهم هذه الحضارة على أنها علم وفلسفة وطرح جانب اللامعقول فيها، والحضارة الإغريقية هي بدورها مزيج من الإلياذة والأوديسة إلى جانب منطق أرسطو وهندسة إقليدس.

بصدد تراثنا يركز أستاذنا بصدد اللامعقول على التصوف، ثم يقرر حكماً عاماً: ليس علينا من حرج إذا وقفنا موقف الرفض تجاه ما زعمه المتصوفة في طريقة وصولهم إلى الحق، ثم يقول: إن كل ما ذهب إليه الصوفية إنما يندرج تحت اللامعقول من تراثنا الذي ينبغي الإعراض عنه.

لقد سبقت الإشارة إلى أن للامعقول خلوداً في تراث الحضارات الأخرى، فلا يندثر بمجرد كونه "لامعقول" هذا وقد سوى أستاذنا بين جميع مجالات اللامعقول، بينما يحضرنى في ذلك تمييز برجسون بين دين سكوني مغلق يدعو إلى الخرافة ويشيع في الإنسان الخوف من قوى الطبيعة، ومن ثم فهو دون مستوى العقل، وبين دين حركي متفتح يزود الإنسان بوثة حيوية أو بطاقة روحية، ويشيع في الإنسان السكينة والطمأنينة، ويث الحب في جنبات

النفس البشرية، وأنه لا يمكن أن تكون طبيعة الدين واحدة في الحالتين. ومن ناحية أخرى فقد ألزم أستاذنا نفسه في كتابه بتمييز بين معقول يقبل ويؤخذ به منهجاً أو موضوعاً، ثم بين لامعقول ينبذ ويرفض لجرد كونه لا معقول، والواقع أنه قد أدهشني هذا الحكم من مفكر يجمع بين الفلسفة والأدب.

إن الأمر في نظري ليس تفرقة بين معقول ولا معقول وإنما بين زمانين: زمن تزدهر فيه الحضارة فترتقي فيه النظرة إلى اللامعقول حتى يغدو معقولاً، وبين زمن تنحط فيه الحضارة إلى درك يهبط فيه اللامعقول إلى مستوى الخرافات، اسمحوا لي أن أذكر في ذلك مثالين: أحدهما قد ذكره أستاذنا في كتابه في استفاضة وهو "كرامات الأولياء" فيأخذ على القشيري قوله: إن الكرامات لا تناقض العقل، كما يأخذ عليه خلطه بين عبارة دينية وهي قوله "إنها تتم بمشيئة الله" وبين مصطلح منطقي هو قوله: إن الكرامة ممكنة أو جائزة.

إنني لا أعني إطلاقاً الدفاع عن الأولياء ولا عن كراماتهم، وإنما بمجرد تحديد مفاهيم الألفاظ كما علمنا أستاذنا، القضية هي أن القشيري يدرج

الكرامات من حيث الجهة في المنطق تحت الإمكان أو الجواز، بينما يرى أستاذنا أنها تناقض العقل، ومن ثم يدرجها تحت الاستحالة، ويذكر لذلك مثلاً يستنتج منه، وهو أن صاحب الكرامة يمكن أن يظهر للجائعين خبزاً دون أن يكون هناك دقيق ولا أن يكون هناك القمح الذي يسبق الدقيق ولا التربة التي تنمو فيها شجرة القمح، ثم يتساءل كيف يتم له ذلك وكيف لا يتناقض ذلك مع العقل.

لندع جانباً ما شاع عن الكرامات في العصور المتأخرة من التصوف والتي جعلت الولي قادراً على خرق نواميس الكون، فيستطيع المشي على الماء أو قطع المسافات الشاسعة في خطوات أو أن يضع أماناً خبزاً دون دقيق ولا قمح، ولنعد إلى المعنى الدقيق للكرامة إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، فلم يكن معناها أن الصوفي أو الولي يريد شيئاً، وأن الله يحقق له كل ما يريد حتى لو كان مناقضاً لنواميس الكون، لم يكن هذا المعنى وارداً إطلاقاً في العصور الأولى، ذلك أن الصوفي فاقد الإرادة تماماً، وإرادة الله سابقة بل مقيدة لإرادته في كل ما يقول وما يفعل، يقول الإمام جعفر الصادق في تفسير قوله تعالى ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء

الله﴾: إن الله قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته، فإذا شاء شيئاً شاءوه، فالله هو الذي يشاء أولاً، ومشيئة الولي لاحقة ومرتبعة على مشيئة الله، تأملوا معي دعوة يوسف على نفسه بالسجن ﴿رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه﴾ أما كان أولى بيوسف بعد أن كادت له امرأة العزيز وافتتنت به نسوة المدينة أن يقول: يا رب خلصني من كيد النساء، ولكن جرى حكم القضاء الإلهي على يوسف بالسجن، فكان أن دعا على نفسه به.

وينسب إلى الإمام جعفر نفسه أنه حين قُتل عمه زيد أنشد أحد ولاته بنى أمية قائلاً:

صلبنا لكم زيدا على جذع نخلة
ولم نر مهدياً على الجذع يصلب
فكان أن رفع الإمام جعفر يديه إلى السماء قائلاً: اللهم سلط عليه كلباً من كلابك ينهشه، فلم يمض وقت حتى كانت الذئاب قد افترست الوالى في طريقه من الشام إلى الكوفة، هي في الظاهر دعوة مستجابة، ولكنها في حقيقتها أن الله قد أجرى على لسانه ما قدر على هذا الوالى منذ ولادته (الحكم ابن العباس الكلبي) من أن يلقي حتفه صريع الذئاب، وإلا فلم لم تكن دعوة جعفر الصادق على من قتل عمه أو على

الخليفة هشام بن عبد الملك الذى أمر بالقتل، إن الصوفية الأوائل قد اشترطوا فى الكرامة ألا يدعيها الولي ولا حتى أن يلحظها؛ لأن ذلك يخرج من إرادة الله إلى إرادته هو، ويخرج الكرامة عن أن تكون فعلاً خالصاً لله.

إن هذا هو ما يعنيه القشيري من أن الكرامة جائزة أو ممكنة وليست مناقضة لحكم العقل، إذ لا يزيد الأمر عما يصدر عن أطفالنا أحياناً، ويعبر عنه بالمثل الشائع: خذوا فالكم من عيالكم، وإن كان هذا التشبيه بين كرامات الأولياء وقال العيال غير مقنع، فتأملوا جيداً هذه العبارة لأحدهم: الصوفية أطفال فى حجر الحق.

بهذا التفسير يغدو اللامعقول معقولاً، والمستحيل ممكناً أو جائزاً.

لنأت إلى المثال الثانى الذى يغوص فى أعماق اللامعقول حتى ينكره كل أصحاب النزعة العقلية بلا استثناء وأعنى بذلك الحسد، واسمحوا لى أن ألخص لكم ما قاله عنه الحارث المحاسبى ت ٢٤٣هـ، حتى سما به إلى مستوى لا يتعارض مع العقل، يعرف الحارث الحسد بأنه تمنى الحاسد زوال النعمة عن المحسود، ويعدّه من أشد الشرور نكراً؛ لأنه لا يكون عادة بين الأغراب أو

الأعداء، وإنما بين الأقارب أو الأصدقاء أو أصحاب الحرفة الواحدة، وإن أول شر وقع على الأرض كان حين قتل قابيل أخاه هابيل حسداً.

ثم نأت إلى جوهر الموضوع: هل يستطيع الحاسد بمجرد النظر أو العين أن يلحق الضرر بالمحسود؟ يجيب الحارث المحاسبى فى عبارة قاطعة رائعة: لو كانت المقادير تجري وفق هوى الحاسدين لما بقيت على أحد نعمة، هذا هو ما أعنيه من أن الأمر ليس فصلاً بين صنفين من الموضوعات؛ صنف يندرج تحت معقول يقبل، وآخر يندرج تحت لامعقول يهجر، وإنما هى تفرقة بين زمانين؛ زمن تزدهر فيه الحضارة فيسمو فيه الفكر إلى تحليل عقلاى وزمن تنحط فيه الحضارة فيهبط الفكر إلى مستوى لا عقلاى خرافى، وإن ذلك لأمر تستوى فيه كل الحضارات أو الثقافات.

وفى هذا الصدد أذكر واقعة شخصية بينى وبين أستاذى بصدد اللامعقول، ففى لقاء معه سعدت فيه قلت له: هناك من اللامعقول ما لا سبيل إلى إنكار الاعتقاد فيه، ثم ذكرت له الحديث النبوى: "داووا مرضاكم بالصدقة" حقيقة لا علاقة سببية بين الدواء والصدقة أو بين الشفاء والإحسان، ولكن هناك أمراً خفياً

يدفعني إلى الاعتقاد بذلك، اسمحوا لي أن اعترف لكم أنى كنت خيباً فى طرح هذا السؤال؛ لأنى كنت أعرف تماماً كرم أستاذنا- عليه رحمة الله- وإنفاقه على الكثيرين من تلاميذه المتفوقين أو المحتاجين، وربما لا يفوقه فى ذلك أحد من أساتذتنا سواء فى قسم الفلسفة أو فى كليات الآداب فى جامعات مصر، ومن ثم فإنه ما إن سمع السؤال حتى انفجرت أساريره عن ابتسامه عريضة تنم عن الرضا، ولكنه فسر الأمر بعقلانيته فى ضوء المذهب البرجمائى وهو أن حديث الرسول ﷺ يدفع المعتقد به إلى الصدقة والإحسان، وبذلك يكون قد تحقق هدف عملى نبيل.

لم أقتنع تماماً، ولكن ذلك لا يعنى أن هناك سببية ضرورية بين الإحسان والشفاء حتى لا تنالنى السخرية اللاذعة التى وجهها فولتير إلى أصحاب العناية الإلهية حين قال: إن زلزال لشبونة لم يميز بين دور العبادة ودور الدعارة، ولكن هناك رابطة خفية ربما يحكمها الدعاء: (اللهم لا أسألك رد القضاء ولكن أسألك اللطف فيه)، وللرسول ﷺ حديث آخر مماثل يرد فى إعلانات لجان الزكاة بالكويت: (صنائع المعروف تقى مصارع السوء).

وأخيراً يجب أن أطرح التساؤل: هل استطاع الدكتور زكى نجيب: حل إشكالية الأصالة والمعاصرة التى كرس لها جهده وأعمل فيها فكره على مدى يزيد على ثلاثين عاماً فى صبر وأناة وموضوعية وحياد وأمانة وإخلاص؟ هل استطاع أن ينسج خيوط الموروث مع خيوط العصر على نحو يمكن القول: إن إشكالية الأصالة والمعاصرة قد تم حلها على نحو أزال قلق النفوس وحيرة العقول؟ وإن لم يكن الأمر كذلك فهل ذلك راجع إلى قصور فيما كتب أو إلى ظروف خارجة عن إرادته؟

وأذكر أنه منذ عشرين سنة تقريباً وجهت إلى جهة علمية أجنبية بعض أسئلة كان من بينها سؤالان يتعلقان بموضوعنا الأول: ما تفسيرك أن مصر فى الثلاثينات والأربعينات قد أنجبت طه حسين والعقاد، ولم تنجب مثلهما فى الخمسينات والستينات مع أنها قد استقلت.

كنت آنذاك مشغولاً بالقراءة عن الحضارة الإغريقية، ومن ثم قلت على الفور: لقد خطر على بالى الآن أثينا وأسبرطه، فلما سُئلت عما أعنيه قلت: ولم أنجب أثينا سقراط وأفلاطون وعاش فى كنفها أرسطو بينما عقلت الدكتاتورية العسكرية فى أسبرطه أن

تنجب حتى سوفسطائياً، هل كان أستاذنا سيئ الحظ أن عاش معظم حياته الفكرية في الزمن الأغبر من حكم العسكر، لن أشير إلى ناحية من النواحي العسكرية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى الخلقية، ولكن أكتفى بما يدعو إليه زكي نجيب دوماً: من تحديد دقيق لمعاني الألفاظ، كيف يمكن أن تتحقق هذه الدعوة وقد زيفت معاني الألفاظ كما زيفت إرادة الأمة، ليس فحسب ألفاظاً مثل الديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية، بل حتى معاني الحرية والعزة والكرامة، إن الأمر كما يقول الشاعر:

ولن يبلغ البيان يوماً تمامه

ما دمت تبنيه وغيرك يهدم

ولكن قد يرد السؤال: أما كان على المفكر الكبير أن يقوم الاغوجاج ويقاوم الانحراف؟ أحياناً يرد على هذا الخاطر وأقول: لقد كتب توفيق الحكيم كتابه "غياب الوعي" بعد هزيمة ١٩٦٧، فماذا كتب زكي نجيب؟، وأحياناً أعذر له بما اعتذر طه حسين عن نفسه إلى عبد الرحمن الشرقاوي قائلاً: العسكريون حمقى، ومن حماقة أن تتحامق على الحمقى!

أما السؤال الثاني فكان يتعلق بتصوري لسمات الشخص الذي يحدد

الفكر العربي، فأجبت أن يكون أزهرياً حاصلاً على الماجستير والدكتوراه من إحدى الجامعات الأوروبية، وأن تلتقى وتلاقح فيه الثقافتان العربية الإسلامية والأوروبية الغربية.

لقد كان في ذهني آنذاك رفاة رافع الطهطاوي في القرن التاسع عشر، ثم محمد إقبال في القرن العشرين والأخير تلقى تعليمه الديني في لاهور ثم الماجستير من إنجلترا والدكتوراه من ألمانيا، وقد تمكن من أن يجدد الفكر الديني على نحو جمع حوله مسلمي الهند.

إن في كل حضارة ناهضة محوراً مركزياً عنه تنبثق مختلف مظاهر الثقافة، وإن الدين هو المحور المركزي للحضارة العربية الإسلامية، أمكنه أن يؤثر في مظهر يبدو بعيداً كل البعد عن الدين كالفن، كما لاحظ ذلك شبنجلر فجاء التعبير الفني في الحضارة الإسلامية ممثلاً في الزخرفة: خطوط مجردة لأن إله المسلمين مفارق منزه عن التشبيه والتجسيم، ونفر المزاج الإسلامي من النحت لا لقرب عهد المسلمين الأوائل بعبادة الأوثان كما يقال، وإنما لما في النحت من تعبير عن تجسيد لا يلائم المزاج الإسلامي؟

وإذا كان من الواضح أن العلوم الدينية واللغوية قد انبثقت بسبب من الدين، فلنا أن نتساءل: ولم تجلّت عبقرية الحضارة العربية الإسلامية في اكتشاف علم الكيمياء؟ مرة أخرى بسبب من الدين، ويشار عادة إلى أن الإمام جعفر الصادق قد وجه تلميذه جابر بن حيان إلى الكيمياء، فأنى لإمام دين أن يرشد إلى علم مدنى بحت كالكيمياء؟ لقد كان الاعتقاد السائد قديماً بتأثير من أرسطو أن لا تغير فى الجوهر، وإنما فى الأعراض فقط، وهو اعتقاد تعذر معه إمكان قيام علم الكيمياء فى الحضارة الإغريقية، أما فى الحضارة الإسلامية فقد ساد مبدآن:

الأول: "انبثاق الضد عن الضد" ويخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى، ﴿من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين﴾... أى من شوائب وقاذورات المعدة والتى تعافها النفس يخرج اللبن الحليب الخالص الصافى، وفى مجال الفقه تستخرج الخمر المسكرة الحرام من العنب غير المسكر ذات اللغة الحلال، ومن زو ث البهائم

تستخلص الأسمدة، والمسك الطاهر زكى الرائحة إنما هو بعض دم الغزال. أما المبدأ الثانى المترتب على الأول وهو أساس علم الكيمياء وبه قال جابر ابن حيان: إن الاختلاف بين المركبات ليس اختلافاً كيفياً وإنما كمياً راجعاً إلى اختلاف النسب والمقادير، إذ لو كان كيفياً لما أمكن ل ضد أن ينبثق عن ضد. أود أن أخلص من ذلك إلى أن الدين هو لب الثقافة العربية الإسلامية ومحورها المركزى، ولكن الدكتور زكى نجيب لم يشر إلى أدنى دور له فى بداية مرحلة الأصالة والمعاصرة مع أنه جوهر الأصالة ولو توقف الحال عند هذا القول فكيف يمكن إذن أن تنسج خيوط الماضى فى الحاضر كما أراده؟

لقد أصاب أستاذنا نصف الحقيقة حين بين دور العلم ولكن فاته النصف الآخر حين أغفل دور العقيدة فى حل إشكالية الأصالة والمعاصرة، ثم تدارك بقية الحقيقة فيما بعد على أنه ما من شك فى أنه أخلص لدعوته كل الإخلاص، فجزاه الله عما قدم لأمتة العربية جزاء المخلصين الصادقين.

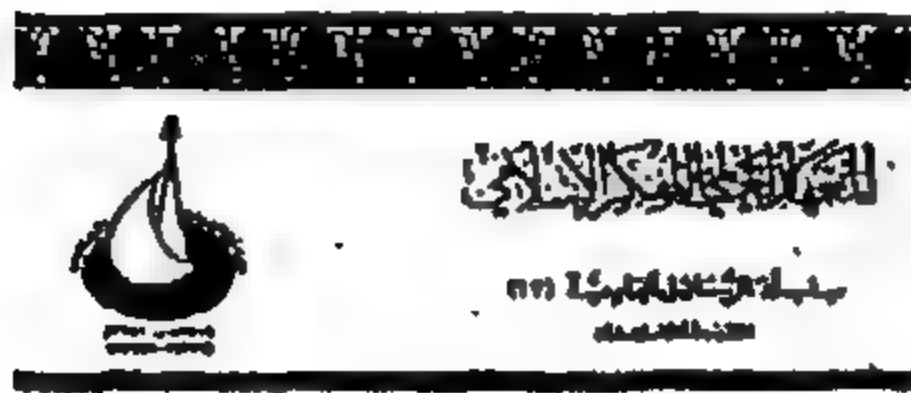


منهج النبي ﷺ

في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها

خلال الفترة المكية

تأليف: الطيب برغوث



منهج النبي ﷺ

في حماية الدعوة

والتأليف: الطيب برغوث

الطيب برغوث



هذا الكتاب هو أطروحة جامعية تتناول استراتيجية عمل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في المرحلة المكية، وذلك بتحليل الأهداف والوسائل، اعتماداً على روايات منتقاة من كتب السيرة النبوية المطهرة، قديمها وحديثها. لقد حقق الكتاب هدفه في بيان أهمية المنهج ودوره في نجاح العمل، وفي بيان ما يستلزمه ذلك من ضرورة الاستيعاب الواعي العميق والشامل للرسالة.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مختارات من أدب العرب

أبو الحسن الندوي

من تراثنا

الحديث

المقدمة:

إن الأدب العربى قد أصيب بمحنة أصيب بها أدب كل أمة، وهى محنة تكاد تكون طبيعية ومطرودة للآداب واللغات إلا أن آجالها تختلف، فقد يطول أجل هذه المحنة فى أدب قوم ويقصر فى أدب قوم آخرين، وذلك يرجع إلى الأحوال الاجتماعية والعوامل السياسية وحركات الإصلاح والتجديد، والبعث الجديد، فإذا توفرت فى أمة قصر أجل هذه المحنة، وإذا فقدت أو ضعفت طال أمد هذه المحنة وطال شقاء الأدب والأمة بها.

إن هذه المحنة هى تسلط أصحاب الصناعة والتكلف على هذا الأدب الذين

يتخذونه حرفة وصناعة ويحتكرونه احتكاراً ويتنافسون فى تنميقه وتجبيره ليثبتوا به براعتهم وتفوقهم ويصلوا به إلى أغراضهم، ويستمر ذلك ويستفحل حتى يصبح الأدب مقصوراً عليهم مختصاً بهم، ويأتى على الناس زمان لا يفهم من كلمة الأدب إلا ما أثر عن هذه الطبقة من كلام مصنوع وأدب تقليدى لا قوة فيه ولا روح، ولا جدة فيه ولا طرافة، ولا متعة فيه ولا لذة.

ويطغى هذا الأدب الصناعى التقليدى على كل ما يؤثر عن هذه الأمة، وتحتوى عليه مكتبتها الغنية الزاخرة من أدب طبعى وكلام مرسل، وتعبير بليغ يحرك النفوس ويشير

الإعجاب، ويوسع آفاق الفكر، ويغري بالتقليد، ويبعث في النفس الثقة، ولا عيب فيه إلا أنه صدر عن رجال لم ينقطعوا إلى الأدب والإنشاء ولم يتخذوه حرفة ومكسباً، ولم يشتهروا بالصناعة الأدبية، ولم يكن لهذا التاج الأدبي الجميل الرائع عنوان أدبي، ولم يكن في سياق أدبي، وإنما جاء في بحث ديني، أو كتاب علمي، أو موضوع فلسفي أو اجتماعي، فبقى مغموراً مطموراً في الأدب الديني، أو الكتب العلمية، ولم يشأ الأدب الصناعي - بكبريائه - أن يفسح له في مجلسه ولم ينتبه له مؤرخو الأدب - بضيق تفكيرهم وقصور نظرهم - فينوهوا به ويعطوه مكانه اللائق به.

إن هذا الأدب الطبيعي الجميل القوي كثير وقديم في المكتبة العربية، بل هو أكبر سناً وأسبق زمناً من الأدب الصناعي، فقد دون هذا الأدب في كتب الحديث والسيرة قبل أن يدون الأدب الصناعي في كتب الرسائل والمقامات، ولكنه لم يحظ من دراسة الأدباء والباحثين وعنايتهم ما حظى به الأدب الصناعي مع أنه هو الأدب الذي تجلت فيه عبقرية اللغة العربية وأسرارها

وبراعة أهل اللغة ولياقتهم، وهو مدرسة الأدب الأصلية الأولى.

ونأخذ كتب الحديث والسيرة - كمثال لهذا الأدب الطبيعي - أولاً فنقول: إنها اشتملت على معجزات بيانية وقطع أدبية ساحرة، تخلو منها مكتبة الأدب العربي - على سعتها وغناها - وهو دليل على صحة هذه اللغة ومرونتها، واقتدارها على التعبير الدقيق عن خواطر ومشاعر ووجدانات وكيفيات نفسية عميقة دقيقة، ووصف بليغ مصور للحوادث الصغيرة، وهي الكتب التي حفظت لنا مناهج كلام العرب الأولين وأساليب بيانهم، ولئن صح ما قاله الرقاشي: "إن ما تكلمت به العرب من جيد المنثور، أكثر مما تكلمت به من جيد المنظوم، فلم يحفظ من المنثور عشرة، ولا ضاع من الموزون عشرة" فكتب الحديث النبوي تسد هذا الفراغ الواقع في تاريخ الأدب العربي تنقل إلينا هذا الذخر الأدبي الذي اعتقد أنه قد ضاع وتمتاز أنها قد اتصل سندها وصحت روايتها فهي أوثق مصدر للغة العربية البليغة التي كانت سائدة في عهدها الذهبي الأول وللأدب العربي الذي كان منتشرًا في جزيرة العرب.

إن هذه الكتب تشتمل على روايات قصيرة وطويلة وأمثلة جميلة للغة العرب كلها العرباء التى كانوا يتكلمون بها ويعبرون فيها عن ضمائرهم وخواطرهم، ويجد دارس الأدب العربى فيها من البلاغة العربية، والقدرة البيانية، والوصف الدقيق، والتعبير الرقيق، ومن عدم التكلف والصناعة ما يقف أمامه خاشعاً معترفاً للرواة بالبلاغة والتحرى فى صحة النقل والرواية، وللغة العربية بالسغة والجمال.

أما الروايات الطويلة فهى ثروة أدبية ذات قيمة فنية عظيمة وهى التى تجلت فيها بلاغة الراوى العربى واقتداره على الوصف والتعبير والتصوير، وهى التى يطول فيها فيحكى حكاية يعبر فيها عن معان كثيرة وأحاسيس دقيقة، ومناظر متنوعة، فلا يخذله اللسان ولا يخنونه البيان ولا يتخلف عنه مدد اللغة، وكأنها لوحة فنية منسجمة متناسقة قد أبدع فيها الفنان، أو صورة متناسبة قد أحسن فيها المصور كل الاحسان.

اقرأ معى حديث كعب بن مالك عن تخلفه عن غزوة تبوك، وهو موضوع دقيق محرج، يطلب منه الصراحة والاعتراف بالتقصير، والشهادة على النفس، ويطلب منه تصوير ذلك الجو

القائم العابس الذى عاش فيه خمسين ليلة، ويطلب منه تصوير الخواطر التى كانت تجيش فى صدره وتساور نفسه وهو يعيش فى جفاء وعتاب ممن يحبهم وتربطه بهم العقيدة والعاطفة ولا يجد لذة فى فراقهم ولا يرى فى الدنيا عوضاً عنهم، وتصوير تلك الصلة الروحية والحب العميق الذى يربطه بالنبي ﷺ ربطاً وثيقاً محكماً، لا يحله العتاب والعقاب، ولا يضعفه إقبال الملوك عليه وتوددهم إليه، وتصوير ذلك السزور الذى غمره على أثر قبول توبته، ما أصعب هذا الموضوع، وما أكثره تعقداً ودقة، ولكنه ببلاغة العربية يتغلب على هذه المشاكل النفسية والأدبية، ويترك لنا ثروة نعتز بها.

اقرأ معى هذه القطعة الصغيرة التى أقتبسها من حديثه الطويل، وهو يحكى ما أحاط بهذه الغزوة العظيمة من ظروف وأجواء، ويصور تلك الحالة النفسية التى تخلف فيها عن هذه الغزوة وما انتابه من التردد، ولم يكن التخلف عن الغزوات من سيرته وعاداته، وتمتع بما احتوت عليه هذه القطعة من القوة والجمال، وصدق التصوير وبراعة التعبير:

"وغزا رسول الله ﷺ تلك الغزوة حين طابت الثمار والظلال، وتجهز رسول الله ﷺ والمسلمون معه، فطفقت أغدو لكي أتجهز معهم فأرجع ولم أقض شيئاً، فأقول في نفسي وأنا قادر عليه فلم يزل يتمادي بي حتى اشتد الجدد. فأصبح رسول الله ﷺ والمسلمون معه ولم أقض من جهازى شيئاً، فقلت أتجهز بعده بيوم أو يومين، ثم ألحقهم فغدوت بعد أن فصلوا لأتجهز فرجعت ولم أقض شيئاً، ثم غدوت فرجعت ولم أقض شيئاً، فلم يزل بي حتى أسرعوا وتفارط الغزو، وهممت أن أرتحل فأدركهم، وليتنى فعلت! فلم يقدر لي ذلك، فكنت إذا خرجت في الناس بعد خروج رسول الله ﷺ فطفت فيهم أحزنني أنى لا أرى إلا رجلاً مغموصاً عليه النفاق أو رجلاً ممن عذره الله من الضعفاء".

ثم انظر كيف يصور حالته وقت هجره المسلمون ونهوا عن كلامه، وكيف يعبر عن حالة الحب الذي هجره الحبيب - عقوبة وتأديباً - وهو يطمع في وده ويتسلى بنظراته، والذي لم يزد هذا العتاب إلا رسوخاً في المحبة ولوعة وجوى، دعه يقص قصته بلسانه البليغ:

"ونهى رسول الله ﷺ المسلمين عن كلامنا أيها الثلاثة من بين من تخلف

عنه، فاجتنبنا الناس، وتغيروا لنا، حتى تنكرت في نفسي الأرض، فما هي التي أعرف. فلبثنا على ذلك خمسين ليلة، فأما صاحبائى فاستكانا وقعدا في بيوتهما يبكيان، وأما أنا فكنت أشب القوم وأجلدهم، فكنت أخرج وأشهد الصلاة مع المسلمين وأطوف في الأسواق، ولا يكلمنى أحد، وأتى رسول الله ﷺ فأسلم عليه وهو في مجلسه بعد الصلاة فأقول في نفسي، هل حرك شفتيه برد السلام أم لا؟ ثم أصلى قريباً منه فأسارقه النظر، فإذا أقبلت على صلاتي أقبل إليّ، وإذا التفت نحوه أعرض عني، حتى إذا طال على ذلك من جفوة الناس مشيت حتى تسورت جدار حائط أبي قتادة وهو ابن عمي وأحب الناس إليّ، فسلمت عليه، فوالله ما رد عليّ السلام، فقلت: يا أبا قتادة! أنشدك بالله! هل تعلمنى أحب الله ورسوله؟ فسكت، فعدت له فنشدته فسكت، فعدت له فنشدته، فقال: الله ورسوله أعلم، ففاضت عيناى، وتوليت حتى تسورت الجدار".

واقراً معى كذلك حديث الإفك الذى ظهرت فيه براعة السيدة عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها الأدبية وقوتها البيانية، وحسن تصويرها ووصفها

للعواطف والمشاعر النسوية اللطيفة الدقيقة، وقد تجلت في هذه القطعة رقة عاطفة المرأة المحبة لزوجها، مع إباء الحرة الراضة بعفافها وطهارتها، المؤمنة بربها، وقد أضفى هذا المزيج الغريب من الرقة والشدة، والعاطفة والعقل، زد إلى ذلك بيان عائشة التي تقلبت في أعطاف البلاغة العربية، وانتقلت فيها من بيت إلى بيت، قد أضفى كل ذلك على هذه الرواية من الجمال الفني ما يجعلها من القطع الأدبية الخالدة في الأدب.

انظر كيف تصف ما تقوله الناس وتحدثوا به وما شعرت به من تغير في وجه الرسول ﷺ، تذكر كل ذلك في حياة المرأة وأدبها من غير إبهام أو عي: "قالت عائشة: فقدمننا المدينة فاشتكت حين قدمت شهرا والناس يفيضون في أصحاب الإفك لا أشعر بشيء من ذلك، وهو يريني في وجعي أني لا أعرف من رسول الله ﷺ اللطف الذي كنت أرى منه حين اشتكى. إنما يدخل عليّ رسول الله ﷺ، فيسلم، ثم يقول كيف تيكمن؟ ثم ينصرف فذلك الذي يريني، ولا أشعر بالشر".

وتذكر توجعها من الخبر المشاع فتقول: "فبكيت يومى ذلك كله، لا يرقأ لي دمع ولا أكتحل بنوم، قالت:

وأصبح أبواي عندي، وقد بكيت ليلتين ويوما لا أكتحل بنوم ولا يرقأ لي دمع حتى أني لأظن أن البكاء فائق كبدي". وتتقدم في الحكاية وتذكر كيف يسألها رسول الله ﷺ عما قيل عنها ويعزم عليها الصدق، فلا تلبث أن تعزيها حمية المرأة العفيفة الفاضلة، ويقلص دمعها حتى لا تحس منها بقطرة، وترجو أباه وأمه أن يجيبا عنها رسول الله ﷺ فيمتنعان ويفضلان السكوت حياءً من رسول الله ﷺ واستحياءً من الدفاع عن قضية بنتهما وهو الدفاع عن النفس، فتنبى للكلام القوى الصريح المبين - وهى البليغة الأدبية - وتتمثل بقول سيدنا يعقوب وتفوض أمرها إلى الله. وتنزل براءتها من السماء، فتطلب منها أمها أن تشكر رسول الله ﷺ وتقوم إليه فتأبى - فى دلال العفاف وأنفة المؤمن - أن تحمد إلا الله الذى أنزل براءتها من فوق سبع سموات، وخلد طهارتها إلى آخر يوم يقرأ فيه القرآن ويؤمن به.

واقراً كذلك حكايتها للهجرة النبوية، وذكرها لتفاصيلها وما وقع لرسول الله ﷺ وصاحبه رضى الله عنه فى الطريق، ووصولهما إلى المدينة، وكيف تلقاهما الأنصار، وفرحوا بقدوم

رسول الله ﷺ، وكل ذلك مثال رائع للوصف الدقيق البليغ، والبيان القادر الوصاف.

وهناك روايات أخرى طويلة النفس، ضافية البيان، تشتمل على غرر الكلام وبدائعه الحسان ومناهج العرب الأولين في كلامهم، كحديث صلح الحديبية وحديث الإيلاء^(١). وغير ذلك، كانت تستحق أن تكون في المكانة الأولى في دراساتنا الأدبية، ولكنها أفلتت من نظر المؤلفين والناقدين؛ لأنها لم تدخل في دواوين الأدب، ولأن تصورهم للأدب كان تصويراً محدوداً جامداً لا يعدو الصناعة.

ويلي الحديث كتب السيرة، فقد حفظت لنا جزءاً كبيراً من كلام العرب الأقحاح، ومثلت تلك اللغة البليغة التي كانت في عصور العربية الأولى، وهذبها الإسلام ورققها، واشتملت على قطع أدبية لا يوجد نظير لها في المكتبة العربية المتأخرة.

اقرأ في سيرة ابن هشام حديث حليلة ابنة أبي ذؤيب السعدية عن رضاعة رسول الله ﷺ، وقرأ فيها قصص الاضطهاد والتعذيب، وقرأ فيها مغازي رسول الله ﷺ وحروبه، وقرأ في كتب الحديث والشمال وفي كتب

التاريخ والسير أحاديث الوصف والحلية^(٢) تجدد من القدرة الفائقة على الوصف والتعبير والبيان الساحر لدقائق الحياة وخوارج النفس وتر من اللغة النقية الصافية واللفظ الخفيف والتعبير الدقيق الرقيق ما يطربك ويملوك سروراً ولذة وثقة وإيماناً بعبقريه هذه اللغة، ورغبة في دراستها والتوسع فيها.

وهكذا صان الله هذه اللغة الكريمة الأمانة للقرآن من الضياع، وانتقلت ثروتها من جيل إلى جيل ومن كتاب إلى كتاب، حتى جاء دور التأليف والتاريخ في القرن الثالث والرابع، وحفظ لنا المؤرخون أمثال الطبري والمسعودي، والأدباء أمثال الجاحظ وابن قتيبة وأبي الفرج الأصبهاني ثروة زاخرة من الأدب في كتبهم، وحفظوا لنا تلك اللغة العذبة البليغة التي كان العرب الصرحاء يتكلمون بها في بيوتهم وعلى موائدهم وفي مجالس انبساطهم، وجاء منها الشيء الكثير في كتاب البخلاء للجاحظ وكتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني (على ضالة قيمة الكتابين الأخيرين التاريخية)، وهذه كتب التاريخ والأدب التي تمثل لنا

العربية فى جمالها الأول ونقائها الأصيل
وسعتها النادرة.

ثم جاء دور المتكلفين المقلدين
للعجم، ونبغ فى العواصم العربية أمثال
أبى إسحاق الصابى وأبى الفضل بن
العميد والصاحب بن عباد، وأبى بكر
الخوارزمى، وبديع الزمان الهمذانى وأبى
العلاء المعرى، واخترعوا أسلوبًا للكتابة
والإنشاء هو بالصناعة اليدوية والوشى
والتطريز أشبه منه بالبيان العربى
السلسال وكلام العرب الأولين المرسل
الجارى مع الطبع، وغلب عليهم السجع
والبديع غلوًا أذهب بهاء اللغة ورواءها
وقيد الأدب بسلاسل وأغلال أفقدت
حريته وانطلاقه وخفة روحه وجماله.

وتزعم هؤلاء الأدب العربى
واحتكروه وخضع لهم العالم العربى
الإسلامى لنفوذهم وعلو مكانتهم تارة،
وللانحطاط الفكرى والاجتماعى الذى
كان يسود على العالم الإسلامى أخرى،
وأصبح أسلوبهم للكتابة الأسلوب
الوحيد الذى يتخذى ويقلد فى العالم
الإسلامى.

وجاء الحريرى فألف المقامات -
وهو أسلوب الكتابة المسجعة المختمر -
وقد تهيأت لقبولها العقول فعكف عليها
العالم الإسلامى دراسة وشرحًا وتقليدًا

وحفظًا، وتغلغت فى مدارس الفكر
والأدب وبقيت مسيطرة على العقول
والأقلام أطول مدة تمتع بها كتاب
أدبى، وما ذاك لفضل الكتاب؛ بل لأنه
قد وافق هوى فى النفوس وصادف
عصر الجمود والعقم الأدبى فى العالم
الإسلامى.

ثم جاء القاضى الفاضل - مجدد
أسلوب الحريرى وبالأصح مقلده -
وهو وزير أعظم دولة إسلامية فى
عصرها، وكاتب سر أحب سلطان فى
عصره صلاح الدين الأيوبرى قاهر
الضليبين ومعيد مجد المسلمين - فانتشر
أسلوبه فى العالم الإسلامى وحرص على
تقليده الكتاب والمنشؤون فى أنحاء
المملكة الإسلامية^(١).

وهكذا بقى أسلوب وحيد يتحكم
فى العالم الإسلامى ويسيطر على
الأوساط الأدبية، وأصبح ما خلفه هؤلاء
الكتاب المتصنعون من تراث أدبى هو
المعنى بالأدب العربى، وجاء المؤرخون
للأدب فاعتبروهم أئمة البلاغة وأمراء
البيان وأصحاب الأساليب وقدموا ما
كتبوه وعرضوه للدارسين والباحثين،
وقلد بعضهم بعضًا وتناقلوه، وأصبحت
كتب التاريخ والأدب نسخة واحدة،
وأصبحت الكتابة صورة واحدة من

القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر، لا يستثنى منها إلا عبقریان اثنان: أولهما ابن خلدون، وثانيهما الإمام أحمد بن عبد الرحيم الدهلوی^(٤) (م ١١٧٦هـ).

وتناسى هؤلاء ما كتب غيرهم وانصرف الناس - حتى الباحثين منهم - عن ذخائر الأدب العربی الثمينة، ولم يفكر أحد في أن يبحث في كتب التاريخ والسير والتراجم وفي مؤلفات العلماء عن قطع أدبية رائعة تفوق - في قوتها وحيويتها، وسلاستها وسلامتها وفي بلاغتها وجمال لغتها - على دواوين أدبية ومجاميع ورسائل أكب عليها الناس وافتتنوا بها.

هذا، وقد بقيت طائفة من العلماء - حتى في عصور الانحطاط الأدبي - غير خاضعين لأسلوب تقليدي في عصرهم متحررين من السجع والبديع والصناعات والمحسنات اللفظية يكتبون ويؤلفون في لغة عربية نقية، وفي أسلوب مطبوع يتدفق بالحياة إذا قرأه الإنسان ملكه الإعجاب، وآمن بفكرتهم ونخضع لعقيدتهم ولما يقررونه، وهذه القطع التي طويت في أثناء كتب علمية أو دينية فجهلها الأدباء وزهد فيها تلاميذ الأدب، هي من بقايا الأدب العربی الأصيل، وهي التي عاشت بها العربية

هذه السنين الطوال، وهي التي يفرع إليها المتأدب المتذوق، وهي رياض خضراء في صحراء العربية القاحلة التي تمتد من عصر ابن العميد إلى عصر القاضي الفاضل إلى أن جاء ابن خلدون.

إن ما كتب هؤلاء العلماء غير معتقدين أنهم يكتبون للأدب ولا زاعمين أنهم في مكانة عالية من الإنشاء هو الذي يسعد العربية ويشرفها أكثر مما يسعدها ويشرفها كتابات الأدباء ورسائلهم وموضوعاتهم الأدبية، وأخاف لو أنهم قصدوا الأدب وتكلفوا الإنشاء لفسدت كتابتهم وفقدت ذلك الرونق وتلك العذوبة التي تمتاز بها كتاباتهم وخسرنا هذه القطع الجميلة المليئة بالحياة، فقد التصقت بالأدب شروط وصفات وتقاليد هي المفسدة له الطامسة لنوره، فلا بد فيه من السجع والصناعة، ولا بد فيه من البديع والمحسنات اللفظية، ولا بد من تقليد من يعد في الطبقة الأولى من الأدباء، أما الكتابات العلمية التاريخية أو الدينية فليست فيها هذه الالتزامات وهذه الشروط القاسية؛ فتأتى أبلغ وأجمل.

ونرى الكاتب الواحد إذا تناول موضوعاً أدبياً وتكلف الإنشاء تدنى

وأسفٌ وتعسفٌ وتكلفٌ ولم يأت بخير، وإذا استرسل في الكلام وكتب في موضوع علمي أو ديني أحسن وأجاد، هكذا نرى الزمخشري متكلفاً مقلداً، في "أطواق الذهب" وكاتباً موفقاً بليغاً في مقدمة "المفصل" وفي مواضع من تفسيره "الكشاف" وهكذا نجد ابن الجوزي غير موفق في كتابه "المدersh" وكاتباً مترسلاً بليغاً في كتابه "صيد الخاطر"، وظنى أنهما كانا يعتبران أثريهما الأدبيين "أطواق الذهب" و"المدersh" من أفضل كتاباتهما الأدبية التي يعتمدان عليها ويفتخران بها، ولعل عصرهما صفق لهذين الكتابين الأطواق والمدersh أكثر مما صفق لكتاباتهم العلمية والأدبية والدينية، ولكن قاضى الزمان وحاكم السدوق قد حكما بالعدل، وليس اليوم للكتابين الأولين قيمة كبيرة، أما صيد الخاطر وتلييس إبليس والمفصل والكشاف فهي جديرة بالبقاء، جديرة بكل اعتناء.

ليس السر في فضل هذه الكتابات العلمية والدينية وتأثيرها وقوتها وجمالها هو التحرر من السجع والبديع وترسلها فحسب، بل السبب الأكبر هو أن هذه الكتابات قد كتبت عن عقيدة وعاطفة وعن فكرة واقتناع وعن حماسة وعزم.

أما الكتابات الأدبية فقد كان غالبها يكتب بالاقتراح من ملك أو وزير أو صديق أو لإرضاء شهوة الأدب أو تحقيق رغبة الاجتماع أو حباً للظهور والتفوق، وهذه كلها دوافع سطحية لا تمنح الكتابة القوة والروح ولا تسبغ عليها لباس البقاء والخلود ولا تعطيها التأثير في النفوس والقلوب، والفرق بينها وبين الكتابات المنبعثة من القلب والعقيدة كالفرق بين الصورة والإنسان، وكالفرق بين النائحة والشكلى.

ويذكرنى هذا قصة رومنا في الصبا، وهو أن كلباً قال لغزال: ما لى لا ألحقك وأنا من تعرف فى العدو والقوة، قال: لأنك تعدو لسيدك وأنا أعدو لنفسى.

وقد كان هؤلاء الكتاب المؤمنون الذين ملكتهم فكرة أو عقيدة أو يكتبون لأنفسهم يكتبون إجابة لنداء ضميرهم وعقيدتهم مندفعين منبعثين، فتشتعل مواهبهم ويفيض خاطرهم ويتحرق قلبهم، فتثال عليهم المعانى وتطاوعهم الألفاظ وتؤثر كتابتهم فى نفوس قرائها؛ لأنها خرجت من قلب فلا تستقر إلا فى قلب.

أما هؤلاء المتصنعون فإنهم فى كتاباتهم الأدبية أشبه بالممثلين قد يمثلون

الملوك فيتصنعون أبهة الملك ومظاهره، وقد يمثلون الصعلوك فيتظاهرون بالفقر، وقد يمثلون السعيد، وقد يمثلون الشقي من غير أن يذوقوا لذة السعادة أو يكتبوا بنار الشقاء، وقد يغزون من غير أن يشاركوا المفجوع في أحزانه، وقد يهتثون من غير أن يشاركوا السعيد في أفراحه.

بالعكس من ذلك اقرأ كتابات الغزالي في "الإحياء" وفي "المنقذ من الضلال"؛ وقرأ خطب عبد القادر الجيلاني (رضي الله عنه) ما صح منها، وقرأ ما كتبه القاضي ابن شداد عن صلاح الدين، وقرأ ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الحافظ ابن قيم الجوزية في كتبهما ترّ مثلاً رائعاً للكتابة الأدبية العالية يتدفق قوة وحياة وتأثيراً، وذلك هو الأدب الحي الخلق بالبقاء، ولا سبب لذلك إلا أنه كتب عن عقيدة وعاطفة.

وهناك شيء آخر وهو أن الإيمان وصفاء النفس والاشتغال بالله والعزوف عن الشهوات يمنح صاحبه صفاء حس ولطافة نفس وعذوبة روح ونفوذاً إلى المعاني الدقيقة واقتداراً على التعبير البليغ، فتأتي كتابته كأنها قطعة من نفس صاحبها وصورة لروحه خفيفة

على النفس مشرقة الديباجة لطيفة السبك بارعة في التصوير؛ لذلك كان من الأدب الصوفي وفي كلام الصالحين العارفين قطع أدبية خالدة لم تفقد جمالها وقوتها على مر العصور والأجيال. وترى من ذلك نماذج في كلام السادة الحسن البصري وابن السماك والفضيل ابن عياض وابن عربي الطائفي تعدّ من محاسن العربية، وقرأ - على سبيل المثال - الحوار الذي دار بين ابن عربي ونفسه، وسجله في كتابه "رسالة روح القدس".

إن هذه القطع الأدبية الدافقة بالحياة والقوة والجمال كثيرة غير قليلة في المكتبة العربية إذا جمعت تكونت منها مكتبة، لكنها منشورة مبعثرة في هذه المكتبة مطوية مغمورة في أوراق كتب ومؤلفات لا تجدها في ركن الأدب والإنشاء في مكتبتنا العربية ولا يذكرها المؤرخون للأدب في كتبهم، هذه القطع أصدق تمثيلاً للغة العربية وأدبها الرفيع ومحاسنه من كثير من الكتب المختصة بالأدب ومن كثير من الجواميع والرسائل والمقامات والمقالات الأدبية التي تعتبر أساس الأدب وزهر العربية ومحصول العقول.

وهذه القطع هى التى تخدم اللغة والأدب أكثر مما تخدمها كتب اللغة والأدب، وهى التى تفتق القريحة وتنشط الذهن وتقوى الذوق السليم وتعلم الكتابة الحقيقية.

إن هذه القطع والنصوص مثورة كما قلت فى كتب الحديث والسيرة والتاريخ وكتب الطبقات والتراجم والرحلات وفى الكتب التى ألقت فى الإصلاح والدين والأخلاق والاجتماع، وفى بحوث علمية ودينية، وفى كتب الوعظ والتصوف وفى الكتب التى سجل فيها المؤلفون خواطرهم وتجارب حياتهم، وملاحظاتهم وانطباعاتهم ورووا فيها قصة حياتهم.

هذه ثروة أدبية زاخرة تكاد تكون ضائعة، وقد جنى هذا الإهمال على اللغة والأدب وعلى الكتابة والإنشاء وعلى التأليف والتصنيف وعلى التفكير فقد حرمه مادة غزيرة من التعبير وباعثاً قوياً للتفكير.

منحطى من يظن أن المكتبة العربية قد استنفدت وعصرت إلى آخر قطراتها، إنها لا تزال مجهولة تحتاج إلى اكتشافات ومغامرات، إنها لا تزال بكرًا جديدة

تعطى الجديد وتفجأ بالغريب المجهول، أنه لا تزال فيها ثروة دفيئة تنتظر من يخفرها ويثيرها.

إن مكتبة الأدب العربى فى حاجة شديدة إلى استعراض جديد وإلى دراسة جديدة وإلى عرض جديد.

ولكن هذه الدراسة وهذا الاستعراض يحتاجان إلى شيء كبير من الشجاعة وإلى شيء كبير من الصبر والاحتمال وإلى شيء كبير من رحابة الصدر وسعة النظر، فالذى يخوض فيها ليخرج على العالم بتحف أدبية جديدة وذخائر عربية جديدة، ينبغي ألا يكون ضيق التفكير، جامدًا متعصبًا فى فهمه للأدب متعصبًا لبلد أو لطبقة أو لعصر، تهوله ضخامة العمل، واتساع المكتبة العربية، أو يوحشه عنوان دينى أو يمنعه - من الاختيار والدراسة - اسم قديم لا صلة له بالأدب والأدباء، يجب أن يكون حر التفكير، واسع الأفق بعيد النظر متطلعًا إلى الدراسة والتجربة، واسع الاطلاع على الكنوز القديمة يفهم الأدب فى أوسع معانيه ويعتقد أنه تعبیر عن الحياة وعن الشعور والوجدان فى أسلوب مفهوم مؤثر لا غير.

إننى لا أزدري كتب الأدب القديمة - من رسائل ومقامات وغيرها - ولا

أقل قيمتها اللغوية والفنية وأعتقد أنها مرحلة طبيعية في حياة اللغات والآداب، ولكنني أعتقد أنها ليست الأدب كله وأنها لا تحسن تمثيل أدبنا العالي الذي هو من أجمل آداب العالم وأوسعها، وأنها جنت على القرائح والملكات الكتابية، والمواهب والطاقات وعلى صلاحية اللغة العربية ومنعت من التوسع والانطلاق في آفاق الفكر والتعبير والتحليق في أجواء الحقيقة والخيال، وتخلفت بهذه الأمة العظيمة

ذات اللغة العبقريّة والأدب الفني فترة غير قصيرة، فنخير لنا أن نعطيها حقلها من العناية والدراسة ونضعها في مكانها الطبيعي في تاريخ الأدب وطبقات الأدباء، وأن ننقب في المكتبة العربية من جديد، ونعرض على ناشئتنا وعلى الجيل الجديد نماذج جديدة من الكتب القديمة للأدب العربي حتى يتذوق جمال هذه اللغة وينشأ على الإبانة والتعبير البليغ، ويتعرف بهذه المكتبة الراسعة ويستطيع أن يفيد بها.



الهوامش

- (١) اقرأه في الجامع الصحيح للبخارى.
- (٢) جاء بعض أمثلتها في هذا الكتاب.
- (٣) ظهرت نماذجهم في الكتاب لقيمتها الفنية، ولأنها تمثل دوراً خاصاً من تاريخ الأدب العربي.
- (٤) اقرأ كتابه الفريد "حجة الله البالغة"، وقرأ ترجمة مؤلفه في "نزهة الخواطر" الجزء السادس، طبع دائرة المعارف العثمانية بمحيدر آباد، الهند.



مقدمات الاستتباع

الشرق موجود بغيره لا بذاته

تأليف: غريغوار منصور مرشو



مَقَدِّمَاتُ الاسْتِتْبَاعِ

الشرق موجود بغيره لا بذاته

غريغوار منصور مرشو

هذا الكتاب محاولة جادة واعية لإبراز الاستعدادات الثقافية التي مكنت النظام الغربي من أن يبلور بواسطتها صورة عن ذاته، ويخلق بشكل مواز صورة مشوهة للآخر لتأكيد ذاته.

الكتاب صرخة لتحرير المعرفة، وحلقة هامة في إطار بناء منهجية للتعامل مع الفكر الغربي بكل صورة ومستوياته.

والكتاب إضافة إلى ذلك - دعوة إلى توجيه الخطاب الديني الخاص بشعب أو قوم بعينهم إلى خطاب عالمي كوني، موجه إلى بني البشر.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الدور السياسى للمسجد (*)

إعداد الباحث

بشير سعيد أبو القرايا ()**

عرض وتعليق

حامد عبد الماجد قويسى (*)**

أولاً: موضوع الدراسة:

تأتى هذه الدراسة المهمة فى إطار الدراسات النظرية التى تتناول مؤسسات الدولة الإسلامية؛ مركزة على أدوارها وفاعليتها السياسية فى الواقع العملى... وتتناول هذه الدراسة الدور السياسى لأهم تلك المؤسسات وهى "المسجد"؛ وهى تدرس المسجد - بصورة كلية - ولا تشمل تطبيقاً على مسجد بعينه؛ وذلك على أساس أن الدراسة النظرية لا تعنى الالتزام

بدراسة مسجد ما أو مجموعة مساجد خاصة بإقليم معين؛ لأن ذلك سيقيدنا بحدود معينة من حيث النتائج والتعميم، كما أن الدراسة لم تقيد بفترة زمنية معينة كى تتوفر لها القدرة الكاملة على التنظير... وهكذا جاءت هذه الدراسة مجردة عن عاملى الزمان والمكان.

ويركز الباحث على أهمية الدراسة - كما يظهر من عنوانها - فأهميتها العلمية ترجع إلى إسهامها فى تطوير علم السياسة الإسلامى من خلال

(*) رسالة ماجستير فى العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ١٩٩٥م.

(**) موظف بالمجمع الثقافى بأبو ظبى بدولة الإمارات العربية المتحدة.

(***) مدرس العلوم السياسية المساعد - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

الاهتمام بمؤسسة قدر لها أن تحمل كافة المقومات والعوامل التي أدت إلى بناء الدولة الإسلامية الأولى وتشييد حضارة إنسانية امتدت قرونًا طويلة، أما أهميتها العملية الواقعية فتكمن في الدور الفاعل الذي يمكن أن يقوم به المسجد في العلاقة السياسية ليس باعتباره مؤسسة تتعلق بالأمور الدينية فحسب، وإنما باعتباره مؤسسة لها وظائف تتعلق بالتعامل السياسي بمعناه الأرحب، منها على سبيل المثال تصاعد دور الحركات الإسلامية - التي تعد وليدة المسجد - في تعاملها مع السلطة في المنطقة العربية.

وتهتم الدراسة بتحديد المفاهيم والعلاقات النظرية؛ فتؤصل مفهوم المسجد باعتباره المفهوم المركزي لها - كما سيتضح فيما بعد من التناول - أما مفهوم الدور - فإن الباحث استفاد به في حدود معينة - ورأى أن مفهوم الفعل بديلاً أكثر ملائمة وحدده على أساس الرؤية الإسلامية: "بمجموعة الأعمال الصالحة التي يقوم بها فرد أو جماعة، أو مؤسسة ما". أما مفهوم السياسة فقد ربطه الباحث بالتوحيد - كمفهوم مطلق - وبالقيم، والأخلاق

القرآنية... أما بالنسبة للعلاقات النظرية فهناك نوعان من العلاقات:

- يشمل النوع الأول من العلاقات
- ما يسميه الباحث - علاقة المتغيرات الثابتة بالمتغيرات المستقلة وهي:
 - أ- أثر متغير الاستقلال المالي والإداري على متغير فاعلية المسجد في مواجهة تجاوزات السلطة.
 - ب - أثر متغير مسالك الفعل الحكومي على متغير الاستقلال السياسي.
 - ج - أثر متغير اعتياد المساجد على متغير فاعلية أداء المسجد لدوره السياسي على وجه العموم.

النوع الثاني: يشمل علاقة المسجد

- باعتباره وحدة التحليل الأساسية للدراسة - التي تعبر عن المؤسسة - بمعناها الواسع كقيم، ومبادئ نظامية، وأشكال - مع ثلاثة أطراف هي: السلطة الحاكمة، الحركة الإسلامية، القوى الحزبية... وهذه العلاقات، وفي إطار استكشاف الدراسة ما تزال في حاجة إلى متابعة بحثية كيفية وكمية بما يحقق فهمًا أعمق، وأدق للظاهرة المسجدية بكل تجلياتها.

ثانياً: افتراضات الدراسة:

وتحاول هذه الدراسة اختبار أربعة فرضيات أساسية هي:

(١) كلما زادت شرعية النظام الحاكم زادت فاعلية أداء المسجد لدوره السياسى - مثلما هو الحال فى الخبرة الإسلامية - وكلما قلت شرعية النظام الحاكم تناقصت فاعلية أداء المسجد لدوره السياسى - مثلما هو الحال فى الواقع المعاصر.

(٢) كلما زاد الاهتمام باعتياد المساجد، وممارسة نشاطاتها، قلت احتمالية انتشار التخلف والتبعية، وزادت إمكانية ظهور قيادات سياسية وفكرية عاملة.

(٣) كلما زادت السلطة الحاكمة من استخدام مسالك التعامل المعاكسة لأهل المساجد زاد عدم الاستقرار السياسى، وزادت احتمالية نقصان شرعيتها، وكلما زادت السلطة الحاكمة من مسالك التعامل الموازية، وفتحت الحوار البناء وأباحت الحقوق والحريات، كان ذلك أكثر ضماناً لتعميق أسس التعاقد، والتوحد بين السلطة والرعية، وزاد الاستقرار السياسى.

(٤) كلما زاد الاستقلال المالى والإدارى لعلماء المساجد، وزاد

اهتمامهم بخلق الوعى لدى الرعية المصلية، زادت قوة المساجد فى مواجهة تجاوزات السلطة، وزادت هبة العلماء، وتعمقت مساندة الرعية لهم باعتبار أن المسجد بالمعنى الواسع يشكل أداة وسيطة مهمة فى بحمل العملية السياسية.

وقد لجأ الباحث لاختبار هذه الفرضيات، ولتحقيق أهمية هذه الدراسة إلى تقسيمها إلى ستة فصول، وتوصل إلى عدد من النتائج المهمة نتناولها فى النقطة التالية:

ثالثاً: تقسيم الدراسة:

تناول الباحث دراسة موضوعه فى ستة فصول وخاتمة تتضمن نتائجه على النحو التالى:

ففى الفصل الأول (التمهيدى): "منهجية بناء الدور السياسى للمسجد"، تناول مبحثين: فى المبحث الأول: "تأصيل مفهوم المسجد ودوره فى الرؤية الإسلامية"، من خلال ثلاثة موضوعات: الأول: يتطرق إلى التأصيل اللغوى لكلمة مسجد، وبحث دلالاتها السياسية والإشارة إلى سعى البعض إلى محاولة طمس الأصل اللغوى العربى للكلمة ونسبها إلى أصول غير عربية، أو

صرف النظر عن المسجد وجعله أقرب ما يكون إلى دور المؤسسة الدينية في المجتمعات الأخرى من حيث اعتبارها مكاناً لأداء الطقوس الدينية فقط؛ ومن خلال بحث الجذر اللغوي (سَجَدَ) ودراسة اشتقاقاته ومعانيه المختلفة وتحليل دلالاته السياسية بما يجسده من يحمل القيم والمفاهيم والأخلاقيات الإسلامية، ومن خلال بحث التطور التاريخي والدلالي لكلمة مسجد، فإنه ميز بين ثلاث مراحل هي: مرحلة العصر الجاهلي التي ارتبط السجود فيها بعبادة الأصنام والشرك بالله، ومرحلة العصر الإسلامي الذي ارتبط السجود فيها بالتوحيد، والمرحلة الاستعمارية وما تبعها من حقبة وضعية حيث ارتبط السجود فيها بأداء الطقوس، وقد استقر في يقين هذه الدراسة أن كلمة مسجد أصلها عربي وتحمل دلالات ومعاني سياسية تعكس جوهر القيم السياسية الإسلامية.

أما الموضوع الثاني: فيتطرق إلى النظرة القرآنية والنبوية لمفهوم المسجد من خلال سبع نقاط:

١- اعتبار المسجد بمثابة المكان الذي يتم فيه غرس مفهوم العبودية لله وتعظيمه، ومن ناحية أخرى اكتساب

القيم السياسية الإسلامية ابتداءً من قيمة التوحيد مروراً بقيمة الحرية وقيمة المساواة انتهاءً بقيمة العدالة باعتبارها جميعاً ترجمة للمضمون السياسي لمعنى العبودية لله.

٢- اعتبار المسجد أحد الأركان الأساسية التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة الإسلامية.

٣- أهمية المسجد في خلق مقومات الحضارة الإنسانية القائمة على تحقيق مهام الاستخلاف وتنفيذ السياسة الإلهية في الأرض.

٤- المسجد قاعدة أساسية للممارسة السياسية على مستوى كل من الحاكم والمحكوم، فهو مركز الحياة الاجتماعية والسياسية للجميع وحافظ التوازن بين أطراف العلاقة السياسية.

٥- المسجد مكان التربية السياسية النفسية التي يتم فيها غرس القيم والمفاهيم الإسلامية على مستوى أفراد الأمة. كما أنه مدرسة لتخريج القيادات السياسية والفكرية والعسكرية على وجه الخصوص.

٦- تحذيد أسس التعامل مع مؤسسات الضرار التي من شأنها أن تؤثر سلباً وتعطل عمل المساجد بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

٧- مناقشة الدلالات السياسية لاعتقاد المساجد وإعمارها وتعظيمها، وعلى الوجه الآخر دلالات التخلف عنها وتعطيلها.

والثالث: يتطرق إلى نظرة الفكر الإسلامى إلى أداء المسجد لدوره السياسى، من خلال تناول ثلاث نقاط: ١- بحث آراء بعض علماء الأخلاق أمثال ابن مسكويه، فيما قالوه عن البعد الأخلاقى والاجتماعى والسياسى لرسالة المسجد.

٢- بحث أقوال بعض علماء الاجتماع والشرعية فيما قالوه عن علاقة المسجد بالسلطة وكيفية تنظيمها وضبطها كأقوال الماوردى وأبو يعلى الفراء وابن خلدون.

٣- بحث آراء بعض الفلاسفة أمثال الكاشانى والغزالى وغيرهم حول المضمون الفلسفى لبعض المفاهيم المرتبطة بالمسجد.

وفى المبحث الثانى: يتناول الباحث "بناء الإطار الفكرى لتحليل الفعل السياسى للمسجد"، مستعرضاً ثلاثة موضوعات:

الأول: عقد مقارنة بين مفهوم السياسة فى إطاره الوضعى المعاصر ومفهوم السياسة فى إطاره الإسلامى

الشرعى، على أن يتم تحديد الخصائص المطلوبة لمفهوم السياسة المستخدم فى هذه الدراسة والذى يستند إلى مفهوم السياسة فى إطاره الإسلامى.

الثانى: تناول نظرية الدور واستخداماتها فى علم السياسة المعاصر مع إخضاعها للرؤية الإسلامية وإعادة توظيفها فى إطار مفهوم الفعل الذى يتناسب مع مقومات التنظير السياسى الإسلامى.

الثالث: التعريف بالفعل السياسى للمسجد على أنه: "مجموعة الأعمال التى يقوم بها المسجد، أثناء تفاعله مع أطراف العلاقة السياسية، باعتبارها أحد القوى الوسيطة القائمة بين الدولة والمواطنين، والتى يتم صنعها، وفق قواعد الشرع، بحيث تترجم مصلحة الأمة ومصلحة أهل المساجد، باعتبارهم الجهة المشكلة للفعل، وتؤدى إلى حدوث تأثير فى هذه الأطراف ينجم عنه ردُّ فعل ذو خصائص معينة".

وفى الفصل الثانى: "الوظيفة التوحيدية للمسجد"، يتناول الباحث ثلاثة مباحث على ثلاثة مستويات: مستوى الفرد، مستوى الأمة، مستوى العالم. فى المبحث الأول: "أثر المسجد

في غرس عقيدة التوحيد لدى الفرد"،
مستعرضاً ثلاثة موضوعات:

الأول: يتطرق إلى أثر نشاطات
المسجد في بناء الشخصية السياسية
لل فرد:

الثاني: أثر حياة المسجد في بناء
الإدراك السياسي للفرد.

الثالث: أثر الارتباط بالمسجد على
السلوك السياسي للفرد.

وفي هذا المبحث تناول مجموعة من
المفاهيم السياسية الإسلامية لرؤية أثر
المسجد في تكوينها لدى الفرد، مثال
ذلك مفاهيم: التوحيد، المساواة، الحرية،
العدالة، الشورى، الخلافة، الحاكمية،
الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر، ... إلخ.

وفي المبحث الثاني: "أثر المسجد
في توحيد الأمة"، يستعرض أربعة
موضوعات:

الأول: مجموعة العوامل والأحداث
التي ساهمت وبرهنت على زيادة فاعلية
المسجد في توحيد الأمة، وتشتمل على
ثمانى نقاط:

١- أداء صلاة الجماعة باعتبارها
المظهر الأول لوحدة الأمة.

٢- اختيار الخليفة أو أهل الحل
والعقد من خلال المسجد الجامع.

٣- جهاد المشركين ونشر
الفتوحات الإسلامية.

٤- الهجمات الاستعمارية.

٥- تجاوزات الأنظمة الحاكمة.

٦- وقوع حدث طارئ تعرضت له
الأمة أو أحد أقاليمها.

٧- التعدد الهى حرية المساجد
وأثره في توحيد الأمة.

٨- المساهمة في بناء المساجد وأثره
في توحيد الأمة.

الثاني: طبيعة ردود الفعل الصادرة
عن الأمة ومظاهر التوحيد الناجمة بسبب
هذه العوامل والأحداث، وهناك ثلاثة
مستويات من ردود الفعل هى:
مستوى ردود الفعل الاتصالية ذات
الطابع الإعدادى التحضيرى، وتشمل
خطب الجمعة ودروس الوعظ والندوات
والمؤتمرات والمحاضرات اللازمة لتشكيل
الوعى السياسى بطبيعة الحدث الذى

تتعرض له الأمة، ومستوى ردود الفعل
الحركية المحدودة، وتشمل المظاهرات
والاحتجاجات الشعبية والاضطرابات
المصحوبة بسخط وغضب وضغط
شعبى كبير، ومستوى ردود الفعل
الحركية واسعة النطاق، وتشمل تصاعد
الردود إلى حد إعلان نشوب حرب تبدأ
بإعلان الجهاد والتعبئة العامة وخوض

حرب نظامية أو بإعلان الجهاد المرتبط بالمقاومة الشعبية.

الثالث: مكانة المسجد وموقعه من الأحداث وردود فعلها، وطبيعة أثره في توحيد الأمة: ويتحدد ذلك: من خلال النظر إلى المسجد من خمس زوايا:

١- المسجد قاعدة التوحيد التلقائي المنظم لأفراد الأمة. وفيها يتم عرض "نسق الوحدة الناعمة"، الذي اقترحه الباحث كي يستخدم كأداة تحليل علمية لدراسة مدى تأثير مجموعة من المساجد في فترة زمنية معينة في توحيد الأمة.

٢- المسجد قاعدة للإعداد والانطلاق الفكري.

٣- المسجد قاعدة لخلق الحافز والانطلاق الحركي.

٤- المسجد أداة تستخدمها القوى السياسية في تحقيق المصلحة العامة والخيرات المشتركة للأمة وفي تحقيق مصلحة الشرع.

٥- المسجد وسيلة لخلق الهيبة الإسلامية في النظام الدولي وخلق الوعي بالأمة ككيان حركي له تأثيره في العلاقات الدولية.

الرابع: أوجه المقارنة الرئيسية بين فعل المسجد لتوحيد الأمة في الخبرة الإسلامية وفعله في الواقع المعاصر مع

تحديد مقومات توحيد الأمة وتحقيق عزتها ووعيتها بعد الوهن الذي أصابها، مع بحث أثر المسجد في إحيائها والمشاركة في نهضتها.

وفي المبحث الثالث: "الوظيفة العالمية والحضارية للمسجد"، يستعرض الباحث موضوعين:

الأول: ماهية الوظيفة العالمية والحضارية للمسجد.

الثاني: المهام الرئيسية المطلوبة من المسجد لأداء رسالته العالمية.

ثم يختتم المبحث بتوضيح عوامل زيادة فعالية المسجد لوظيفته هذه، وهي ثلاثة:

١- إطلاق الدعوة الإسلامية في كل مكان.

٢- إعلان الجهاد.

٣- بناء المساجد في العالم وتطويرها.

وفي الفصل الثالث: "وظيفة التنشئة السياسية"، يتناولها الباحث في مبحثين، ففي المبحث الأول: "العناصر الرئيسية لعملية التنشئة السياسية في المسجد"، يستعرض خمسة موضوعات:

الأول: القائم بالتنشئة السياسية في المسجد، ويعني به: خطيب الجمعة،

الواعظ، إمام صلاة الجماعة، مدرس القرآن، مدرس العلوم الشرعية والمدنية، المفتي، القاضي... إلخ. ويتم فيه التطرق إلى ثلاث نقاط:

- ١- أهمية وقيمة القائم بالتنشئة المسجدية في العالم الإسلامي.
- ٢- إعداده.
- ٣- المهام السياسية المطلوبة منه وطبيعة أفعاله.

الثاني: مادة التنشئة، ويعنى بها: القرآن الكريم وعلومه، السنة النبوية سيرة وأحاديث، الفقه الإسلامي، الخبرة، التراث الفكري والعلمي، القضايا والمشكلات المعاشة من وجهة النظر الإسلامية، ويتم فيه التطرق إلى موضوعين:

- ١- الدلالات السياسية لمواد التنشئة المسجدية.

٢- بحث أثر مادة التنشئة المسجدية في تحديد الاتجاه السياسي لبعض القضايا السياسية الهامة في الواقع المعاصر، ويتم فيها استعراض ثلاث قضايا هي: مشكلة السلطة والخلاف الحاد حول مفهومها وتحديد النظرية المسجدية إزاءها، أزمة الهوية والولاء والانتماء وزيادة انتشارها، مشكلة فلسطين.

الثالث: الجمهور المستقبل للتنشئة المسجدية، ويعنى كافة أفراد الأمة على وجه العموم، ومن يعتاده منهم على وجه الخصوص، ويتم فيه التطرق إلى أربع نقاط:

- ١- العوامل الرئيسية التي أدت إلى اعتياد معظم أفراد الأمة للمساجد في الخبرة الإسلامية.
- ٢- العوامل الرئيسية التي أدت إلى انقطاع معظم الناس عن المساجد في الواقع المعاصر، وفيها يتم استعراض الأفعال المضادة للمساجد كتضييق الخناق عليها وإنشاء مؤسسات اجتماعية مضادة.

٣- استعراض قضية التخلف والتبعية وعدم القدرة على مواكبة التقدم العلمي والتكنولوجي، ومشكلة انتشار الأفكار السياسية والفلسفات الاجتماعية التي تتعارض تعارضاً واضحاً مع أحكام الشريعة.

٤- المقترحات الإجرائية لإعادة ربط الناس بالمساجد والدلالات السياسية الناجمة عنها.

الرابع: بيئة التنشئة المسجدية، وهي إما بيئة مواتية للفعل الحضاري تسعى إلى إمكانية تقويم المجتمع، وإما بيئة معاكسة تسعى إلى إقصاء هذا الفعل.

وتنقسم البيئة هذه إلى قسمين: البيئة الداخلية وتشمل حياة المسجد والنظام المسجدى. والبيئة الخارجية عنه وهى قسمان: بيئة إسلامية، وبيئة عالمية، ويتطرق الباحث فيها إلى ثلاث نقاط هى:

١- مفهوم روح المسجد.

٢- البيئة الصالحة المواتية للتنشئة السياسية وأثر روح المسجد على صلاح المؤسسات فى الخبرة الإسلامية.

٣- البيئة المعاكسة للتنشئة وأثر المسجد على إصلاح المؤسسات السياسية فى الواقع المعاصر.

الخامس: أثر المسجد فى تنشئة القيادات والصفوات السياسية والفكرية والعسكرية باعتباره مدرسة تسهم فى تخريج هذه الكوادر التى بنيت الحضارة فى السابق.

وفى البحث الثانى: "أثر المسجد فى بناء الثقافة السياسية لدى الفرد"، يستعرض الباحث أولاً التحديد بمفهوم الثقافة السياسية الإسلامية، ثم معرفة أثر المسجد فى بناء الوعي السياسى واكتساب القيم والمفاهيم الإسلامية، ثم يتناول أثره فى تحديد النظرة المتميزة لثلاثة مفاهيم جوهرية تشكل الإطار

العام للثقافة السياسية هى: مفهوم السلطة، مفهوم الشرعية، مفهوم المشاركة. ثم بعد ذلك يتناول الباحث أثر المسجد على عملية التجديد السياسى وعملية الاستقرار السياسى، ثم فى الختام يتناول مهمته فى الحفاظ على الثقافة السياسية الإسلامية وحفظها من الزوال.

وفى الفصل الرابع: "العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة مع التركيز على الواقع العربى المعاصر، يتناول الباحث ثلاثة مباحث:

فى البحث الأول: "الفعل الحكومى تجاه المساجد"، مستعرضاً ثلاثة موضوعات:

الأول: مسالك الفعل الحكومى تجاه المساجد، وتشتمل على خمسة مسالك هى: المسلك الاقتصادى، المسلك الإدارى، المسلك القانونى، المسلك الاتصالي، المسلك الإكراهى.

الثانى: أهداف التعامل الحكومى مع المساجد، ويشمل تناول ثلاث مراحل يتم وضعها تجاوزاً بتلك الأوصاف بما غلب عليها هى: المرحلة الإسلامية، المرحلة الاستعمارية، المرحلة القومية.

الثالث: مبادئ التعامل الحكومى مع المساجد، وفيها نقارن بين مبادئ التعامل فى الخبرة والواقع.

وفى المبحث الثانى: "رد فعل المساجد والعواقب والآثار الناجمة عن الفعل الحكومى"، نستعرض موضوعين: الأول: رد فعل المساجد على المدى القصير.

الثانى: رد فعل المساجد على المدى الطويل.

وفى المبحث الثالث: "أنماط وطرق ضبط العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة"، نستعرض موضوعين:

الأول: تقديم المقترحات النظرية للباحث وتشمل نسقين أحدهما لضبط علاقة المسجد بالسلطة، ويسمى: نسق العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة، والآخر لضبط مواجهة المسجد لمؤسسات الضرار، ومعرفة كيفية إيقاف أفعالها المضادة ويسمى: "نسق العلاقة بين مسجد التقوى ومؤسسات الضرار".

الثانى: تحديد المهام المطلوبة من أطراف العلاقة وطرق ضبطها على مستوى الممارسة السياسية. وقد تبين فى هذا الفصل من خلال المقارنة بين الخبرة والواقع على مستوى المراحل

الثلاث المذكورة آنفاً حرص الأنظمة الحاكمة فى المرحلة الأولى على إعمار المساجد وحفظ استقلاليتها الكاملة لممارسة نشاطاتها وحقوقها السياسية وغير السياسية، وتبين على مستوى المرحلة القومية المعاصرة حرص الأنظمة الحاكمة على تحجيم المساجد أو تطويعها وفق سياساتها وتوجهاتها؛ كى تتوافق ومشاريعها التنموية التى تنطلق من رؤيتها الخاصة لما يجب أن تقوم به المؤسسات الدينية من تأثير يتشابه إلى حد كبير مع ما تقوم به نظيرتها فى المجتمع الغربى.

وفى الفصل الخامس: يتناول الباحث "العلاقة بين المسجد والقوى السياسية الوسيطة، بناء إطار فكرى للتعامل بين الطرفين فى الواقع المعاصر"، فى مبحثين:

ففى المبحث الأول: "الفعل ورد الفعل المتبادل بين المسجد، والحركة الإسلامية، والقوى الحزبية المعاصرة"، يستعرض موضوعين:

الأول: بحث دلالات التنافر الحاصلة بين المسجد والقوى الحزبية، مع نقد الإطار الوضعى للظاهرة الحزبية، وفيها يتم التطرق إلى أربع نقاط:

١- نقد الإطار الوضعى لقانون الأحزاب السياسية فى الوطن العربى.

٢- مقارنة بين أداء النظم الحزبية والفعل السياسى للمسجد.

٣- السياسة الحزبية والوضعىة المعاصرة تجاه المساجد.

٤- الفعل السياسى لأهل المساجد تجاه الظاهرة الحزبية المعاصرة.

الثانى: بحث دلالات التعاضد الحاصلة بين المسجد والحركة الإسلامية، وفيها يتم التطرق إلى ثلاث نقاط:

١- دلالات التعاضد المرتبطة بتطابق المقصد والتأسيس والمسار، وأهمية المسجد فى ولادة الحركة الإسلامية.

٢- دلالات التعاضد المرتبطة بأهمية المساجد بالنسبة للحركة الإسلامية على مستوى الوظيفة الاتصالية.

وفى المبحث الثانى: "مستويات التعامل الفكرى مع الظاهرة الحزبية من منطلق التعاضد بين المسجد والحركة الإسلامية"، نستعرض ثلاث موضوعات:

الأول: بناء الإطار التنظيمى للمساجد وأثره فى تقوية الوظيفة الاتصالية للمسجد من خلال تناول خيارين: أحدهما لرفض الظاهرة

الحزبية، والآخر لإعلان الحياد تجاهها. وفيه يتم التطرق إلى نقطتين:

١- تحليل الإطار التنظيمى للمساجد على المستوى الخاص من خلال تناول مقومات البناء وشروط النجاح.

٢- الإطار التنظيمى للمساجد على المستوى العام من خلال عرض الهيكل التنظيمى المقترح للمساجد الذى يؤدى إلى تحقيق تماسكها على مستوى الدولة الواحدة.

الثانى: الضوابط الشرعية للظاهرة الحزبية من خلال استعراض خيار القبول المرتبط بتجريد الإطار الوضعى.

الثالث: المهام المشتركة وأساليب التعامل الحركى بين المسجد والحركة الإسلامية فى مواجهة الإصرار على استمرارية الإطار الوضعى للظاهرة الحزبية.

وفى الفصل السادس: يتناول الباحث "نسق الوظيفة الاتصالية السياسية للمسجد"، فى مبحثين:

ففى المبحث الأول: "التعريف بالوظيفة الاتصالية للمسجد"، يستعرض ست نقاط هى: مفهوم الوظيفة الاتصالية للمسجد، الأبعاد الرئيسية للمفهوم، خصائص علاقات الاتصال،

مقومات العملية الاتصالية، معوقات أدائها، أهدافها.

وفى المبحث الثالى: "مكونات النسق وكيفية تطبيقه"، تعرض الدراسة المكونات الرئيسية الخمسة التى يشتمل عليها النسق وهى: الأجزاء، الضوابط، المراحل، المداخل النهائية، المهام الاتصالية، وتعرض أيضاً: كيفية تطبيقه على الواقع العربى المعاصر من خلال بحث مستويات التطبيق وكيفيته.

رابعاً: نتائج الدراسة:

وفى الخاتمة تذكر الدراسة النتائج التالية:

١- ثبت من خلال المقارنة بين الخبرة والواقع أنه غالباً كلما زادت شرعية النظام الحاكم زادت قوة أداء المسجد لفعله السياسى نتيجة لاهتمام السلطة بإعمار المساجد، وكلما ضعفت شرعية النظام أدى ذلك إلى ضعف أداء المسجد لفعله السياسى نتيجة لاهتمام السلطة وحرصها على تحجيم المساجد وتطويعها وفق سياستها وتوجهاتها الخاصة التى تنطلق من رؤيتها المتميزة بالنسبة لمهام المؤسسات الدينية فى العملية التنموية، والتى تستلهمها من خلال الاستفادة من الخبرة الغربية،

وتبين أن المسجد قام بفعله السياسى على أكمل وجه فى الخبرة الإسلامية على وجه العموم؛ إذ يرجع إليه الفضل فى خلق مقومات الحضارة الإسلامية عن طريق تخريج أجيال تحولت بكافة فئاتها رجالاً ونساء وشباباً وأطفالاً وشيوخاً إلى كوادر فعالة متحفزة للعمل والجهاد.

أما على مستوى الواقع المعاصر فقد تبين أن المسجد قام بفعل سياسى ضعيف مقارنة بالخبرة، ويرجع السبب الأول فى ذلك إلى زيادة تأثير الأفعال المضادة التى تعرض لها من قبل البيئة الخارجية؛ فلم يستطع المسجد القيام بفعله فى تنشئة الأجيال التى ينبغى أن يقوم على عاتقها التحرر من التخلف والتبعية، ولم يستطع أيضاً تخريج القيادات السياسية والفكرية والعسكرية المؤهلة لتحقيق طموحات الأمة وأهدافها التى تركز على إيقاف متواليات الوهن وبناء القوة من جديد.

٢- ثبت أيضاً أن اعتياد المساجد وممارسة نشاطاتها كان عاملاً جوهرياً لظهور القيادات والأجيال الواعية التى استطاعت بناء الحضارة وإدارة دفة الدولة الإسلامية كقوة أولى فى النظام الدولى كما حدث فى الخبرة الإسلامية.

وثبت أن التخلف عن اعتيادها أدى إلى وقوع أفراد الأمة فريسة سهلة للتخلف والتبعية مثلما حدث فى الواقع المعاصر مع انتشار مؤسسات الضرار.

٣- ثبت أيضاً أن استخدام السلطة لمسالك التعامل المواتية لأهل المساجد بما فيها منح الحقوق والحريات السياسية أدى إلى تحقيق وحدة الأمة وتعاضدها وتعميق التعاون بين السلطة والرعية، كما حدث فى الخبرة الإسلامية، وثبت أن استخدام مسالك التعامل المعاكسة لأهل المساجد من قمع وإكراه وتشويه وتضليل وتلفيق وتعتيم وكبت للحريات وفرض للقيود القانونية والمالية والإدارية، إنما يودى إلى عدم الاستقرار السياسى وزيادة أزمة الشرعية وتعميق عدم التقبل بين السلطة وأهل المساجد كما يحدث فى الواقع المعاصر.

٤- ثبت أيضاً أن التعامل الرئيسى الذى يمكن أن يساعد فى بناء قوة المساجد فى مواجهة الأنظمة الحاكمة، بما فى ذلك إعادة هبة العلماء وزيادة مساندة الرعية لهم هو تحقيق الاستقرار المالى ثم الإدارى لعلماء المساجد، بالإضافة إلى اهتمامهم بخلق الوعى لاسيما الوعى بالشرع لدى الرعية غير الواعية.

٥- ومن النتائج الهامة التى تم استنتاجها هى ضرورة الاهتمام بأثر المسجد فى التنشئة السياسية لما له من فعل سياسى بارز على مستوى زيادة قوة الفعل السياسى للمسجد على وجه العموم.

٦- تعد الوظيفة التوحيدية بمثابة الغلاف العام الذى يحيط بالفعل السياسى للمسجد الذى يتحرك من خلاله كافة الأفعال الرئيسية والفرعية الأخرى.

٧- تعد الوظيفة الاتصالية السياسية كما ذكرنا من قبل جوهر الفعل السياسى للمسجد نظراً لأهميتها فى تشكيل محور اهتمام علم السياسة الذى يبحث فى موضوع السلطة وموضوع العلاقة بين الحاكم والمحكوم وسبل تحقيق توازنهما. فالوظيفة الاتصالية للمسجد تسعى إلى ضبط هذه العلاقة على أساس المصلحة الشرعية ومصلحة الأمة، بحيث لا يترك المجال لسيطرة السلطة بصورة استبدادية تقوم على هضم الحقوق والحريات.

وتكمن دلالة النتائج الخاصة بهذا البحث الاستكشافى بالنسبة للدراسات التى قد يقوم بها باحثون آخرون فى المستقبل، فى أنها تفتح المجال لإجراء

الدراسات التطبيقية على مسجد ما أو مجموعة مساجد، على أن يستخدم أحد الأنساق المقترحة كأداة للتحليل، ولعل: "نسق الوظيفة الاتصالية للمسجد"، و"نسق العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة"، يفتحان على سبيل المثال حقلاً خصباً في هذا المضمار، كما أن تطوير دراسات نظرية أكثر عمقاً ودقة هو أمر مطروح أيضاً يمكن أن يساهم به

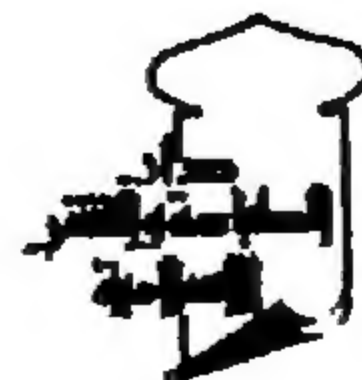
باحثون آخرون. وهكذا تأتي هذه الدراسة القيمة التي ناقشها - على امتداد أربع ساعات - المفكر الإسلامي الأستاذ الدكتور / محمد سليم العوا، والأستاذ الدكتور / أكرم بدر الدين، وتحت إشراف الأستاذة الدكتورة / حورية توفيق جاهد - وحازت درجة "الامتياز" لتسد نقصاً كبيراً في المكتبة السياسية والإسلامية.



مطابع دار الطباعة والنشر الإسلامية

الناشر من رمضان المنطقة الصناعية ب ٢ للاكس : ٣٦٢٣١٤ - ٣٦٢٣١٣

مكتب القاهرة : مجلة نصر ١٢ ش ابن خلدون الأندلس ت : ١٠٢٨١٣٧ للاكس : ١٠١٧٠٥٢



الكشاف الإسلامي



من أجل إضاءة أسطح للمساحات الواسعة
التي يشغلها الفكر العربي الاسلامي المعاصر
ومصادره الأصيلة.

الكشاف الإسلامي

- * أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الاسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
- * نظام معلومات متكامل تعالج إشارات الببليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الاسلامية بعمق وشمولية.
- * مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الاسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩، مغطيا الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.



تطلب من دلمون للنشر

Dilmun Publishing Ltd.

P.O.Box 7161 NICOSIA - CYPRUS

Tel: 357-2-313491, Fax: 357-2-423198



AL - MUSLIM

AL - MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In this Issue



Those Who Departed to Us.



Koranic Exegesis :The Problematic Of Concept and Methodology .



The Islamic View of Conflict .



Setting Limits to Authority: The Islamic and the Western Paradigms .



Forgotten Branches of Knowledge within the Moslem Heritage.

Vol. (21)

No.(81)

Rabi' 11, Gumada' 11, 1417

August, September, October 1996